和辻哲郎著

人格と人類性

岩波書店刊行

序

こゝに集錄した五篇の論文は、最初の一篇の後半を除いて、すべて前に發表したものである。いづれもなほ十分の考察により醇化せらるべきものとは思ふが、しかし一方では、これらの論文に取扱はれた問題について關心を有せられる人々のために、このまゝでもなほ一冊にまとめて置くのが便宜であるといふこと、また他方では、これらの論文がいづれも拙著『倫理學』に關係のあるものであり、こゝに比較的詳細に論じたところをかの著はたゞ簡單に取り入れてゐるといふ關係から、この集錄が幾分『倫理學』に對する補說の役目をつとめ得るといふこと、などを考へて、こゝに一冊の論集として刊行することにしたのである。

この書の刊行に當つて思ひ出すのは本多謙三君である。最初の一篇の前半を雜誌に發表したとき、同君はこの論文に對して極めて同情ある言葉を贈られた。今その論文を卷頭に掲げたこの書を以て同君に酬いようとしても、君はもう亡いのである。有爲の才を抱きつゝ若くして逝かれた

同君のために心から哀悼の意を表する。

昭和十三年十一月

著　者

目次

カントに於ける「人格」と「人類性」

一　問　題

カントは周知の如くその『道徳形而上學の基礎づけ』に於て定言命法を實質の側から次の如く形づけた。「汝の人格に於ける、及びあらゆる他の者の人格に於ける人類性(Menschheit)を、決して單に手段として取扱ふことなく、いかなる時にも同時に目的として取扱ふやうに行爲せよ。」こゝにカントの「人格」と「人類性」とに關する考は遺憾なく現はされてゐるやうに思はれる。にも拘らずカントのこの考は、必ずしも明白に理解せられてゐるとは云へない。例へばマッケンジーはこの命法を次の如く云ひ換へる。「人を手段として取扱ふな、すべての人を自己目的として取扱へ。」(註二) こゝに我々はそれがカントの公式と呼ばれてゐるに拘らず二つの點に於てカントからの離れを見出す。一は「人格に於ける人類性」がたゞ「人」(man)と云ひかへられたことであ

ら。人格と人類性との區別は無視してよいであらうか。二はカントが「單に一手段として取扱ふことなく常に『同時に』目的として取扱へ」といつた言葉を、手段として取扱ふことなく目的として取扱へと云ひなほしたことである。カントの言葉は、人格に於ける人類性が全然手段として取扱はれずにたゞ自己目的としてのみ取扱はるべきである、といふ如きことを毫も云ひ現はしてゐない。カントが問題にしたのは、人類性が單にたゞ手段としてのみ取扱はれる場合と、手段たると同時に自己目的として取扱はれる場合との二つである。だからこゝではマクドーガルがカントの公式として示すものは殆んど全然カントを離れてゐると云つてもよい。

右の第一の點はカントに於ける人、人格、人類性、人格性等の概念に關して一つの問題を惹起する。(註二) カントは果してこれらの概念の間に截然たる區別を附けてゐるであらうか。もしつけてゐるとすれば如何なる意味に於てであらうか。カントが右の人類性の原理を説明するに際して、「人格に於ける人類性」の代りに或は「人」或は「人格」或は「理性的なるもの」といふ言葉を使つてゐることは明かである。(註三) だからマクドーガルの如く云ひ換へることは必ずしも誤りではない。しかしカントが他の個所で人或は人格を單に手段として取扱ふことなく常に同時に自己目的として取扱へと云つたからと云つて、彼の人類性の原理の公式に於ける人格と人類性との區別が

消滅するわけではない。人格が存在するものであり、人類性或は人格性がその存在論的規定であるならば、人類性を自己目的と見ることは同時に人格或は人を自己目的的存在者と見ることに外ならない。從つて人格と人類性との區別あるが故に、人類性の代りに人格と云ひ得たのであるとも考へられる。カントに對してかゝる解釋が許され得るであらうか。これが第一の問題である。

第二の點はカントに於ける個人主義と社會主義との問題を惹き出して來る。もしマクドゥガルの解する如く人がたゞ單に自己目的としてのみ取扱はるべきであつて、手段たると同時に自己目的として取扱はるべきではないのであるならば、そこに徹底的な個人主義が現はれる。個々の人格はそれぞれ絶對的目的であつて、相互の間の使役と奉仕との關係は許されることが出來ぬ。他人を手段として使役することが他人格の自己目的性を毀損することであると共に、他人に奉仕することも亦他人をして我を手段的に使役せしめること、卽ち自人格の自己目的性を毀損することに外ならない。カントがかゝる意味の個人主義者でなかつたことは明かである。彼は自人格及び他人格を共に同時に手段的・自己目的的に取扱へと云つたのである。自他人格を自己目的的にのみ取扱ふならば、そこに人間關係は成り立ち得ない。人間關係が成り立つのは、自己目的的に取扱ふと同時に手段としても亦取扱ふからである。他人格を自己目的的に取扱ふとき、自人格は手

段となり、この自人格に對して他人格がこれを「單に手段としてのみ」取扱ふことなく同時に自己目的的に取扱ふならば、その限り自人格は他人格を手段とする。卽ち奉仕は同時に使役であり使役は同時に奉仕でなくてはならぬ。だからこそカントは人類性の原理を共同態的（社會的）法則とも呼んだのである。さうしてこの法則によつて理性的なるものの體系的結合が生ずるとしたのである。この點を捕へてコーヘンはカントを「ドイツ社會主義の眞實の創始者」と呼んだ。(註四) 彼によれば人がカントの社會主義を解せざるはカントの人類性の原理を輕んずるが故である。カントの定言命法を聞かれると人はあの「格率」と「普遍的法則」とを區別する公式で答へる。然し一般の教養ある人士は同じ定言命法の他の形づけであるところの人類性の原理をあまり知つては居らない。或は全然知らぬ。だからカントが勞働者を單なる手段（經濟的には勞働を商品）として取扱つてはならないこと、いかなる時にも同時に（卽ち商品たると同時に）目的として取扱はねばならないことを主張したとは氣づかないのである。かゝる忘却を惹き起した理由の第一は、この原理が目的論から取り出されてあることである。目的論はいつも反動と曖昧との製造所であつた。第二はカントの自己目的と古い形而上學の究極目的とが同視されたことである。そのためにこの原理はその人格的な性格を奪はれ、神學的な性格を押しつけられた。かくしてこの原理に

於ける社會主義の本質は全然誤認されたのである。以上の如き考をコーヘンはその「純粹意志の倫理學」に於ても殆んど同じ言葉で以て繰り返してゐる。（二三）人類性の原理は定言命法の最も深い、最も力強い意味を現はしたものであると共に、また社會主義の原理でもある。人類性は全體性であり、從つて共同態（社會）である。然しそれは理念であつて「有るもの」ではない。だからコーヘンにとつては社會主義は倫理學の理想主義に基礎を持つ限り正しいのであり、正しい社會主義に關する限りカントがその創始者なのである。かゝる解釋はナトルプの社會理想主義に於て一層顯著に現はれてゐる。彼に於ては正義の德の根柢はカントの人類性の原理であり、さうしてその正義は愛に合致する。（二四）人類性の原理の云ひ現はすところは最高の意義に於ける愛に外ならぬ。從つてこゝでも人間の共同態（社會）は「有るもの」ではなくして共同態への意志により無限に實現さるべき理念なのである。

　かゝる理念としての共同態の解釋は、カントがその「目的の國」（即ち「目的及び手段としての理性者相互の間の關係」を規定する法則によつて生ずるところの理性者の結合）を、「勿論たゞ理想に過ぎぬ」と云つたことに丁度合致するやうに見える。然しそれならばカントは理念的社會を問題としたのであつて現實の社會を取扱つたのではないといふことになる。しかも他方でカント

は現實の個人を絶えず問題としてゐる。然るに個人主義か社會主義かの問題は、個人と社會とのいづれが先とせられるかの問題である。然らばカントが現實の共同態（社會）を個人よりも先とする社會主義者でないことは明かであらう。この點を捕へてカントをあくまでも個人主義者とするのは例へば全體性の立場に立つスパンである。(註三) 彼によればカントは人をたゞ自我形式からのみ構成する。從つて精神的共同態の一員として把捉するのではない。人は認識論的には統覺の統一となり、道徳的には自律となる。個人の多數性の如きは道徳にとつて本質的の關聯を持つて居らない。だからカントの道徳はあくまでも個人道徳であつて社會道徳とはならぬ。彼の道徳法は孤立的な理性者にのみ通用し、多數者の共同生活には通用しない。たとひ彼が共同態を說くとしても、それは可想界のことであつて現實の社會のことではない。人類性の原理もたゞ理性界の規定である。彼の國家論法律論がいかに自然法的に考へられてゐるかを見ても、彼が個人主義者たることは明かであらう。

以上のスパンの批評は確かにカントの一面に當つてはゐる。然し彼はカントの統覺我や自律的意志を超個人的であることを忘れてゐるのである。從つて個人主義の立場から、カントの人格の概念はまさしく人格の滅却である、との非難の出ることを豫想して居らない。シューラーはスパ

ンと同じ點を捕へながらカントがその自我形式を固守せずして超個人我、意識一般、超越論的自我に脱出して行つたことを責めるのである。彼によればカントの人格は理性活動の不可知なる主體であり、道德的人格は道德法に從ふ意志活動の不可知なる主體である。從つて彼のいふ人格は具體的な人格、例へばあらゆる人、に對して一樣に、すべてに於て同一なるものとして、歸屬する。人はその「人格であること」(Personsein) に於て全然無差別になる。これはあらゆる有限なる人格が「個人」であるといふ事實に反してゐる。カントの所謂「自律」も、「自」が人格の獨自性を意味し、さうしてこの獨自性が捨て去られる限り、實は自律でなくして「理性律」であり、從つて個人的人格に對しては他律に他ならぬ。カントの如く個人我を消し去れば實は超個人我といふ如きものは殘らず一般に無我となる筈である。かくしてカントの人格の概念は全然個人主義的でないとせられた。

然らばカントは一體何であらうか。我々はカントがかく多方面に解釋せらるるのはカントの人格の概念に於ける二重性が輕視せらるゝためであると思ふ。カントが人格を單に手段としてのみ取扱ふことなく手段たると共に目的たるものとして取扱ふべきことを云つた時、人格の二重性はまさにその根柢に置かれてゐるのである。手段としての存在を持つものは「物」であるが故に、

人格も亦「物」として取扱はるゝ一面を決して失つてはゐない。しかし人格は單に手段としてのみ取扱ふを許さない他の一面を持つが故にまさに人格なのである。この人格の人格性は全然「物」ではない。然しそれだからと云つて人格を全然「物」から引離すのは、人格と人格性とを混同するものであつてカントの眞意を捉へてゐるとは云へない。シェーラーが「人格たること」(Personsein) の無差別を以て直ちに人格の無差別となした如きはその適例である。人格は「物」と「人格性」との二重構造を持つが故にまさに人格なのであり、從つて差別的にして無差別、手段的にして自己目的、個なると共に全である。我々はこれを人格性の物化と呼んでよいと思ふ。かく解すれば、たとひ人類性が理念と見られ得るとしても、人格の共同態は理念ではない。そこでは人格が相互に手段としても亦相手を取扱ふのである。從つて目的の國を「理想」と呼んだカントの眞意はこれを理念的なる可想社會と解せしめるにはないであらう。元來カントが人類性の原理を見出したのは、現實の社會に於て常識的に理解せられ行はれつゝある道徳を捕へて、そこにすでに含まれてゐる原理を明かにしたといふことなのである。だから現實の社會に於て道徳が行はれてゐる限りに於ては、人類性の原理も亦この現實の社會に實現せられてゐるのである。然し現實の社會はまた同時に不道徳の行はれてゐる社會でもある。そこでは人格がしばしば「單にたゞ手

段として」のみ取扱はれる。かゝる兩面を持つた現實の社會に對してカントは可能的なる「目的の國」を對立させた。この國はたゞ人類性の原理のみの支配する國である。即ち人格が單にたゞ手段としてのみ取扱はるゝことのない國である。然しこの國に於ても人格が手段として取扱はれることは無くなるのではない。人格は依然として「物」でもあり、從つて差別的である。かゝる國をカントは「可能的なる國」とし、「理想」としたのであつて、決してカントの意味に於ける可想界としたのではない。かく見れば人類性の原理が理性界の規定であつて人間社會の規定でないといふ非難は全然當らないのである。我々はカントに於ける人格を人格性或は人類性の物化と見る立場から、上掲の諸解釋を悉く斥け得ると共にまた活かせ得ると思ふ。然しカントの人格の概念を右の如く解することは果して許されるであらうか。これが第二の問題である。第一の問題は「人格」と「人類性」或は「人格性」との區別の問題であつた。今やそれと密接に關係して兩者の統一が問題となるのである。即ちカントに於て人格の統一的構造の中に人類性がいかなる位置を持たせられてゐるか、いかなる仕方で人類性が物化し人格となるとされてゐるか、それが問題なのである。

註十　William McDougall, Ethics and Some Modern World Problems. p. 31.――ここに特にマクドゥーガルを引

てこの種の誤解もない。たゞ日本に於てもしばしば見受けられるこの誤解を英國の有名な學者によつて代表せしめたに過ぎぬ。

註二　Mensch を人、Person を人格と譯して區別するのが適當であるか否かは十分問題になる。Person も亦法律學の用語としては「人」と譯されてゐる。「人格」とは人を人としてきめるところのきまり（格）、さだめ（格）、くらゐ（格）であるから、むしろ Persönlichkeit に當ると思はれる。しかしこの問題にはこゝでは觸れない。こゝに用ゐられる人、人格、人類性等の譯はドイツ語の Mensch, Person, Persönlichkeit 等の意味のみを現はすのであり、日本語としての十分な語力は一時停止せられてゐるものと考へて頂きたい。また Menschheit を人類性と譯することも幾分不十分に感ぜられるが、しかしこの語が一面に「人たること」即ち人としての本質を意味しつゝ、他面に「人たる者」即ち人類を意味してゐることを現はすには、この譯語が最も好いと思ふ。「人性」といふ譯語に「人の本質」としての意義を十分明白に示さないのみならず、人類との聯絡をも示さない。むしろ「人間性」の方が「人の本質」の意を示すには好いかと思はれる。然しこの語も人類との聯絡を示さぬ。又自分一己の考では「人間」の概念はもつと特別の意義を持つてゐてこゝに使へないのである。

註三　道德形而上學の基礎づけ、第二章。「自殺者が苦境を脱るゝために己れ自身を破壞するならば、彼は一の人格を單に手段として使ふのである。……人は物ではない、從つて單に手段として取扱はれ得るものではない。あらゆる彼の行爲に際していかなる時にも自己目的として見られねばならぬ。」(Originalausgabe, S. 67; Cassirers Ausgabe, Bd. IV. S. 287—8.)「理性的なるものは、すべて次の法則の下に立つてゐる、即ちすべて理性的なるものは、おのれ自身及び他のあらゆる理性的なるものを決して單に手段として取扱はず、いかなる時にも同時に自己目的として取扱ふべきである。」(do. S. 74—75; S. 292.)

註四 H. Cohen, Einleitung mit Kritischen Nachtrag, zur Geschichte des Materialismus von Lange. S. 112 ff.

註五 H. Cohen, Ethik des reinen Willens. S. 321―343.

註六 P. Natorp, Sozialpädagogik. S. 138 ff.

註七 O. Spann, Gesellschaftslehre. S. 217 ff.

註八 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. S. 384 ff.

引用書について

以下カントよりの引用はカシーラー版カント全集 (Immanuel Kants Werke, 10 Bde, hrg. v. E. Cassirer) を用ふ。IV, V, VIII, などと記したるはその巻數なり。たゞ第一批判のみは巻數を示さず、初版を A, 再版を B によつて示したり。巻數を示せるものの内、IV は主として『道徳形而上學の基礎づけ』、V は主として第二批判なり。

二 第一批判に於ける人格と人格性

カントは「純粹理性批判」初版の「誤謬推理」の章に於て「超越論的人格性」の概念を持ち出してゐる。(註一) それが單に超越論的である限りの、卽ち他の仕方では我々に不知であるが、しかし

その規定の内に統覺による一般的結合が存してゐるところの『主觀の統一』である限りの、人格性の概念である。（Ａ三六五）この人格性が統覺我を意味することは云ふまでもないであらう。さうしてカントに於ては統覺我は、あらゆるわが表象に伴ひ得ねばならぬとせられる「我思ふ」（das Ich denke）である。即ち思惟作用を起す點の如き我ではなくして思惟そのものの根源的綜合的統一である。從つてすべての思惟は「我思ふ」であると共にこの思惟する我も「我思ふ」である。だからカントはいふ、「單純なさうしてそれ自身では全然内容の空虚な『我』といふ考へ（Vorstellung）――この考へについてはそれが一の概念であるといふことも出來ぬ。むしろあらゆる概念に伴ふ單なる意識である。思惟するところのこの『我』、或は『彼』、或は『それ』で以て現はされるのは、思想の超越論的主體の他の何物でもない。即ちＸである。それはたゞその述語たる思想によつてのみ認められるのであつて、思惟するといふことを離れればそれについて最小の概念をも持つことは出來ぬ。」（Ｂ四〇四）「我」は「我思ふ」であるが故に我々に接近の通路を與へるが、しかしそれはあくまでも對象を對象として可能ならしめる場面、即ち超越論的主體であつて、それ自身は決して對象となることがない。『「我思ふ」』はあらゆる概念一般を、從つてまた超越論的概念（即ち範疇）を、乘せるもの（Vehikel）である。だからこれらの概念のもとに常に共

に把捉されてゐる。從つて同樣に超越論的である。」（B 399.）範疇を乘せるもの即ち範疇の根柢なるが故にそれ自身範疇の統一形式に屬せざるこの超越論的『我思ふ』が、カントの所謂超越論的人格性である。

合理的心理學はこの『我思ふ』を唯一のテキストとしてそこから「對象としての我自身」（B 401.）を讀み出さうとする。即ち範疇の根柢に範疇を適用しようとする。カントの誤謬推理論はかゝる企が不可能であることを指摘するにあつた。他の語で云へば超越論的人格性が全然對象的でないこと、對象的に無であることを確保するにあつた。

然らば對象的に無なる人格性に對して「人格」は如何に規定せられるか。カントによれば範疇を適用すべからざる「我思ふ」に實體の範疇を適用した場合、「知性的實體としての實體」の同一性が人格性を與へる。（B 402.）この知性的實體が人格であり、この人格の同一性が人格性であるとせられてゐる。この場合の人格性を我々は超越論的人格性と區別して純粹心理學的人格性と呼ばう。カントは「我思ふ」の同一性が、「人格」の同一性（即ち主觀自身の實體の同一性の意識）を意味しないと主張するのである。（B 408.）即ち超越論的人格性を許すことは、純粹心理學的人格性を許すことではないといふのである。何故であらうか。人格が「我思ふ」ではないからであ

る。人格の同一性を云ひ得るためには、「主觀のあらゆる狀態の變化を通じて、思惟するものとしての、主觀自身の實體」の同一性が證示されなくてはならぬ。(B 408.) そこには客體としての我、卽ち實體の範疇の當然適用さるべき、從つて直觀にもとづくところの、經驗的心理學の自我が取り入れられなくてはならぬ。從つて「我思ふ」をのみテキストとする合理的心理學は人格の同一性を主張すべき權能を持たぬのである。こゝに於て「人格」が「我思ふ」とは異なり客體我を含むるものであることは明白である。人格は對象的に無たる人格性によつて初めて人格たり得るにも拘らず、それ自身は對象たり得るのである。我々はカントが人格と人格性とを區別したといふことを當然主張してよいと思ふ。

　この區別は然し同時に兩者の結合を明かにする。カントは第一批判初版の「人格性の誤謬推理」の初めに、「種々異なる時間に於ける彼の自己の數的同一性を意識してゐるものは、その限りに於て人格である」(A 361) といふ。こゝにいふところの數的同一の自己は內感の對象たる客體我である。「我は我のあらゆる繼起的限定を、あらゆる時間に於て、卽ち我自身の內的直觀の形式に於て、數的同一の自己に關係させる。」(A 362.) しかしこの數的同一の自己が直ちに人格なのではない。人格はかゝる自己の數的同一性を意識してゐるものである。しかもそれは右の如き意識を

持つ限り、に於て人格なのである。ところで我自身の内的直觀の形式に於て客體我を意識するところのその『我』は、「我思ふ」の我、卽ち主觀我に外ならない。しかも「我思ふ」は全然內容的に空虛であり、「超越論的人格性」ではあつても「人格」ではない。然らば人格は客體我でないと共にまた主觀我でもないのである。かくの如く人格はそれぞれに引離された客體我主觀我のいづれでもないが、しかしそれにも拘らず、客體我を意識せる主觀我が、その「意識せる限りに於て」人格なのである。卽ち同時にその兩者なのである。故に我々はカントに於ける「人格」が客體我を含める主觀我、或は客體我によつて內容的に充實せしめられたる「我思ふ」に外ならぬと云ひ得ると思ふ。これは逆に云へば對象的に無なる「我思ふ」が、(卽ち超越論的人格性が)、對象的なる我として現はれたのである。單なる客體我は物であるが、この物が超越論的人格性に於てある時、人格となるのである。カントが自己の數的同一性を意識せるものはその限りに於て人格であると云つた眞意はこゝにあると思ふ。我々が人格の二重の構造と呼んだことはこゝに既に明かに示されてゐる。

人格と人格性とのこの結合は云はば人格の概念に關する圖式論である。だからカントはこれを「時間に於ける自覺」(Selbstbewusstsein in der Zeit. A 362)と呼ぶ。その意味は、「我がその中

に於て我を自覺してゐるその時間全體に於て、我はこの時間を我の自己の統一に屬するとして自覺してゐる」といふことである。從つて、「この時間全體は個性的統一としての自我の中にある、と云つても、また我は數的同一性を以てこのすべての時間の中に存する、と云つても、同じことである。」(A 362) 時間が自我の中にある場合の自我は統覺我であり、自我が時間の中にある場合の自我は客體我である。それは決して同じではない。しかも人格に於ては時間を介してこの兩者が統一に歸するのである。我を自覺する場面としての時間が我の統一に屬するとして自覺せられると共に、時間を己れの内に持つ空なる統覺我は、その時間の中にある客體我を以て充實させられる。自己を對象化する限りその自己はすでに時間の中にあるが、しかし時間はあくまでも對象的ならざる自己の中にある故に、對象的に無なる自己がおのれを對象化する場面はまさに「時間」に外ならぬのである。かくして「時間に於ける自覺」は超越論的人格性がいかにして人格となるかを示すものと云つてよい。

我々はカントに於てかゝる時間の詳しい分析を見ることは出來ぬ。カントが手掛けたのは自然對象を對象として成立せしめる限りの時間であるが、然し今や問題とせられるのは、人格を人格として成立せしめる時間である。直觀形式としての時間は超越論的人格性の構造としての時間に

轉じなくてはならぬ。即ち對象的に無なる自己がおのれを對象化する場面としての、より深い意義を獲得しなくてはならぬ。然しこの問題にふれることはカントを脱出することである。我々はただカントがこの問題にまで既に突き當つてゐることを指摘するに留めよう。こゝに特に必要なのは、カントが第一批判に於ても明かに人格と人格性との區別及び統一を試みてゐるといふことである。[註二] さうしてこれを認めることは、同時にかの可想人(homo noumenon)と現象人(homo phaenomenon)との內面的關係をカントが時間の媒介によつて考へてゐたと認めることになる。

可想人と現象人との關係の問題が紛糾したのは、カント自身が、我々の認識の仕方にかゝはることなくそれ自身に於てあるもの、即ち自立せるもの(Ding an sich)の概念を殘して、それが再び形而上學的實體として解せられ、機緣を作つたからである。然し彼の辯證論がかゝる誤解をふせぐにあつたことは云ふまでもないところであり、從つてそれ自身に於けるもの或は自立せるものがあくまでも實體の範疇の適用せらるべきでないXとしての理念に外ならぬこと、對象的には全然無であつてしかも有なる對象を產出する場面であることは承認しなくてはならぬ。彼が「自立せるもの」として「もの」の語を用ゐ、或は「超越論的對象」として「對象」の語を用ゐたとしても、それによつて彼は超越感覺的なる實體を云ひ現はさうとしたのではない。「我思ふ」とし

この自我が思惟を介して認められ、直觀の質料の背後なる自立せるものが質料を介して想定せられるとしても、それによつて思惟や質料の背後に現はれざる何物かが有ると考へれば、それはカントの事業を抹殺し去ることである。それらのものが考へられるといふことは、それらのものが有るといふことではない。カントは有るものと單にたゞ考へられるに過ぎぬものとの區別をその事業の中心に置いた。だから單にたゞ考へ得らるゝのみであつてその有の證示し得られぬものは有無の問題に關しては「無」である。この無が有の根柢として、有のあるところ必ず勘付かれうる「spürbar」のである。「それ自身に於けるもの」「自立せるもの」はこの無に外ならぬ。

カントの「可想的」（intelligibel）の概念はこの「自立せるもの」に關聯する。「感能の對象に於てそれ自身現象でないものを可想的と呼ぶ。だから感覺界に於て現象として見られなくてはならないものが、それ自身に於てはまた、感性的直觀の對象でない功能（能力 Vermögen）を持ち、しかもそれによつて現象の原因たり得るとすれば、その場合このものの原因性は二つの側から見られ得る。即ちそれ自身に於けるもの（自立せるもの）としてのこの原因性の、行爲の側からは、可想的と見られ、感覺界に於ける現象としてのこの原因性の、結果の側からは、感性的と見られ得る。」（B 566.）こゝに取扱はれる「もの」は單なる自然物ではなくして結局は「人」である。（Vgl.

(B 521) それは「我思ふ」の統一に屬する限り現象にあるが、「それ自身に於ては」現象でない。ところで人に於て、「我思ふ」の下に立たずしかも「自身」と云はれ得るものは、その「我思ふ」の外にはない。從つて人は、「それ自身に於ては」、超越論的人格性に外ならぬのである。かゝる人格性が、それ自身對象的に無でありつゝしかも現象的に何事かを惹起する功能（能力）なのである。單に可想的なる功能としての純粹理性」(B 550) といふ言葉がこれに合致する。そこで人は、現象人としては現象としての原因性を持ち、可想人としては「それ自身に於けるもの」としての原因性」を、卽ち可想的原因性を持つ。後者の場合カントは原因性そのものを「それ自身に於けるもの」と同置してゐるのであつて、かゝる原因性卽ち自由性が可想人の持つ自由性であると共にそれ自身また可想的なるものであることはこゝに明かに示されてゐると思ふ[二三]。かく自由の原因性が可想的なるものであると同じ意味に於て、人も亦、可想的なるものとしての一面を持つのである。だから可想人は現象人に對立する何物かであるのでは決してない。總じてそれは「あるもの」ではない。「あるもの」としての人の「可想的性格」にほかならぬ。

人は現象人としては經驗的性格に於て存在する。かその同じ人が自由なる行爲をなし得る限りこの人には、可想的性格のあることを許さねばならぬ。この性格によつて彼は現象としての行爲の

原因となるが、しかしこの性格自身は感性の制約の下に立たずまたそれ自身現象でもない。……これは『それ自身に於けるものゝ』の性格と名づけてよいであらう。」（B 567.）こゝにカントが「性格」と呼ぶ概念は、經驗心理學的概念とは嚴密に區別せられなくてはならぬ。それは決して個々の人の有する特質といふ如きものを意味するのではない。もしさういふ意味であるならば、現象としての人が「他のあらゆる自然物と同じき經驗的性格を持たねばならぬ」（B 577.）と言ふ言葉は如何に解すべきであらうか。人がそれによつて單なる現象と見らるべきやうな存在の仕方が人の經驗的性格であり、また人がそれによつて時間の制約の下に立たなくなるやうな存在の仕方が（即ち非存在の仕方が）人の可想的性格である。だからカントが「アントロポロギー」の性格の章に於て明かに示してゐるやうに、性格に個性とは係はるところがない。從つて「それ自身に於けるものの性格」とは、超感性的に存在する可想人がそれぞれ個別的に有する性格といふ如きことを意味しはしない。「それ自身に於けるもの」は一切の範疇の適用を拒むものである。一でもなく多でもなく實體でもなく原因でもない。從つてその性格は、無差別性であり非存在性である。人の可想的性格とはまさにこの無差別性非存在性でなくてはならぬ。さうしてそれは我々が超越論的人格性として把捉した丁度そのことである。（註十）

かく見れば經驗的性格とは人を客體我或は現象人たらしめる物性であり、可想的性格とは超越論的人格性である。人はこの二重の性格に於て存在する。存在するものはあくまでも一人一であつて性格ではない。經驗的性格と可想的性格との關係の問題はこの二重の性格を有する「人」の地盤に於て考察されねばならぬ。

この兩者の關係は、現象的なるものが現象的ならざる功能（能力）によつて現象の原因となると云はれ、或は人が可想的性格によつて現象としての行爲の原因となると云はれた時に、すでに示唆されてゐるのである。カントは範疇を適用すべからざる可想者に原因の範疇を適用した、としてしばしば非難せられる。しかし原因と結果とは一つの時間の中で繼起しなくてはならぬ。しかもカントが力をつくして説くのは、可想的性格に於ける人が「即ち超越論的人格性或はそれ自身に於けるものが」全然時間の制約の下に立たぬといふことである。それの中に於ては行爲の生滅はなく、また或時に始まるといふこともない。だから可想的性格に於ける人は、「行爲を彼自身に於ては始めることなくして、感性界に於ける彼の結果を自ら始める」(B 569) のである。自ら始めるのは自發であり、超越論的人格性は純粹自發性に外ならぬが、この自發があくまでも感性界に於てのことであつて可想界の出來事でないといふことは、自發性が對象的には無でありこの

無が對象界に於て自發として己れを現はすといふ意に解せられ得るであらう。從つて自發性の功能が現象の原因となるとは、無がこの現象に於て己れを現はすといふことである。だからカントは「經驗的性格が可想的性格の現はれである」(B 580) と云ひ、或は經驗的性格が可想的性格の「感性的圖式」(B 581) に過ぎぬといひ、さらに明白に「經驗的性格の超越論的原因たる可想的性格」は「この可想的性格の感性的なしるし (das sinnliche Zeichen) としての經驗的性格を通じてのみ示される」(B 581) といふ。かく感性的な圖式或はしるしによつて己れを現はし、それ以外の仕方では全然我々の接近を許さぬもの、それをカントは超越論的原因と呼んだのである。だからこの原因が原因性範疇の意味の原因ではなく、(三五) 從つてこの原因としての可想的性格が超越論的人格性に外ならぬことは明白であると思ふ。可想的性格と經驗的性格との結合はこの人格性と人の物性との結合である。カントはこの人格性が純粹自發性として全然時間の中にあるのでないこと、即ち純粹自發性に於ては自發はあり得ないことを力說する。自發は必ず感性界に於て、即ち時間の中で、經驗的性格によつて行はれるのである。しかもこの自發はたゞ純粹自發性によつてのみ可能にされる。この關係が誤まつて可能的性格の感性界に對する干涉と解せられたのである。カントはかゝる干涉のあり得ないことを特に強く說いた。從つて自發性と自發との間は截

然として絶たれた、だからコーヘンのやうに、「行爲せざる自發性と因果的に全部制約された結果との間の聯關をどう理解するか」といふ困難な問題をこゝに見出すのは、當然であると思ふ。(註六)コーヘンはそれを統制的意義によつて解決しようとする。純粹自發性は理念として自發の可能根據である。然しこの可能根據は、單に理念たることによつて、おのれと截然區別された感性界の自發を可能ならしめ得るであらうか。我々はカントの眞意はそこにはなかつたと思ふ。彼が純粹自發性を時間形式の外に置くことに多くの言葉を費した裏には、逆に時間が純粹自發性の中にあるといふ彼の持論を看取しなくてはならぬ。純粹自發性の中に時間があればこそ時間の中なる自發が可能となるのである。かゝる意味の可能根據こそ彼の所謂超越論的原因の眞意ではないであらうか。もし然らば可想人と現象人、可想的性格と經驗的性格との間の內面的關係も亦「時間に於ける自覺」の視點のもとに考へられてゐたと解し得るであらう。

註一　カントの transcendental を「超越論的」と譯するのは九鬼周造氏の提案に從つたのである。この語の譯語として普通に用ひられてゐる「先驗的」は、日本語としての意味に於ては「經驗に先立つ」といふ以外には何事をも云ひ現はしてゐない。とすればそれは丁度 a priori の意義に相應ふのである。a priori の譯語として用ひらるゝ「先天的」は本來「生れぬ先より」即ち「誕生に先立つ」といふ意味であつて、カントの所謂 angeboren には當るが a priori には當らない。よつて transcendental を先驗的と譯することは、「ア・プリオリ」の適譯を奪ふと共に徒らに transzendental の意義を

あまりに狹く限定することになる。例へばカントの定義、「對象にかゝはることなく、對象を我々が認識する仕方——かゝる仕方が經驗に先立つて（a priori）可能なるべき限り——に一般にかゝはる認識を transzendental と呼ぶ」（B 25）を取つて考へて見ると、もしこゝに「先驗的」の譯語を用ゐれば、「經驗に先立つて可能な認識の仕方にかゝはる一般的認識（先驗的＝卽ち經驗に先立つ）といふ」といふことになる。こゝにカントが「超越」といふ言葉から出た transzendental の語を用ゐた意圖は全然没却されて了ひはせぬであらうか。況んやカントが「transzendentale Philosophie は、我々の經驗に先立つ認識の條件と根本要素とを含むが故に、Ontologie である」（V. II, S. 238）と云つたやうな意味は、全然捕捉し得られないことになりはしないであらうか。これに反して「超越」を哲學の中心問題とするハイデガーが解するやうに、カントの Sein（有）は「知覺せられてあること」（Wahrgenommenheit）「認識せられてあること」（Erkanntheit）に外ならず、從つて對象は知覺認識せられてあるもの卽ち「有るところのもの」（Seiendes）であり、かゝる對象を認識する仕方は對象の側より云へば對象の被認識性卽ち對象の有（Sein des Seienden）であるとすれば、かゝる對象の被認識性及びその可能性の學を「有の學」卽ちオントロギーと呼んだ意圖は極めて明瞭となるであらう。さうしてかゝる學を transzendental と呼んだことにも、何らか「超越」の意義を活かせる意圖があつたと見なくてはなるまい。例へば對象を超えてその認識の仕方の方へ出る、卽ち有るところのものからそのものの有の方へ超出するといふ如きことを意味させるとか、或は我々が對象を認識するのは我々がすでにその對象の中に入れて置いたものを認識するのであるといふ意味に於て對象の方へ我々がすでに超出してゐる、かゝる超越が硏究の對象であるといふ點を強調するとか、何らかそれに類似した意圖があつたと見なくてはならない。かゝる意圖を確定するといふ問題はこゝには未決定のまゝに措くとしても、とにかく transzendental には經驗に先立つといふ意味以上に「超越」に關する何らかの見解がひそんでゐるといふことを現はすために、こゝには九鬼氏に同じて超越論的と譯したのである。

註二 Person と Persönlichkeit とがしばしば同義語として用ゐられてゐるといふ事實が、この區別及び統一の問題を看過せしめる關係となつたのかも知れない。然しこの看過によつていかなる結果が生ずるかは、例へば Daniel Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. X) が示してゐる。彼はいふ、「人格性の概念はカントの意味に於ては悟性を賦與せられたる存在者として規定してよいであらう。この意味に於て Anthropologie の序文はいふ、「人がその考へ(Vorstellung)の中に自我を持ち得るといふことは、人を他のあらゆる生物の上に無限に高める。これによつて人は人格である。そうして彼に突當つてくると思はれるあらゆる意識の變遷にも拘らず、意識の統一によつて同一の人格である。即ち理性なき動物のやうな物(Sache)から……品位と威嚴とによつて全然區別された存在者である。……何故ならこの思惟の能力は悟性であるから。」「覺知我(Das Ich der Apprehension)を持つ點では人は動物と共通であるが、それに反して人のみが統覺我を持つのである。……かくして人はその悟性の故に經驗的意味に於ける人格性である。」(S. 45—46.) こゝにグライナーは、カントが「人」「人格」について説くところを引用して、それを「人格性」についての論議と解したのである。だから人格性は「存在者」となり「經驗的」となる。「超越論的人格性は根柢に於ては經驗的人格性に外ならぬ。」(S. 44.) カントの超越論的人格性の意義はこゝに遺憾なく失はれる。

註三 コーヘンが可想體のもつ自由性(Freiheit des Noumenon)を斥けて自由性といふ可想體(Noumenon der Freiheit)を説くのは、(Cohen, Kant's Begründung der Ethik, S. 125) こゝに根據を持つのであらう。しかしカントは自由性自身を可想體とすると同時に、又可想體の自由性をも説くのである。そうしてそれは、可想體が何らかの仕方で有するものではなく、たゞ有るものの可想的性格に外ならぬことによつてのみ齊合的たり得ると思ふ。

註四 コーヘンはカントが原因の「性格」の意義に於て「法則」の語を用ゐたのに基き、「可想的性格」即ちそれによつてそ

「作用者に於けるまさに原因となるところの法則」と云つてゐる。（同上、一二二頁）。この法則は後に於ては勿論統制的意義のみを持つのである。（「可想的性格は經驗的性格の實例（Kehrbild）ではない、理念と範疇との如き區別がこゝにあるのだ」同上、一二七頁）。可想的性格がたゞ超越論的の意味にのみ解さるべきことは、ブルノー・バウフがもつと明白に主張してゐる。尤もバウフに於ては transzendental は超越論的とよりも先驗的と譯された方が適當であるかも知れない。卽ち彼は可想的性格を「先驗的意義に於ける經驗的性格の制約」とし、時間的に因果的連鎖を發生する Agens でないと力說するのである。(Bruno Bauch, Kant. S. 251.)

註五　Bauch, op. cit. S. 250. バウフは勿論この場合原因を先驗的制約の意に解する。

註六　Cohen, op. cit. S. 127.

三　身體の問題

カントは上述の如く第一批判に於て超越論的人格性と人格とを明白に區別し、兩者の聯關を時間に於ける自覺によつて示してゐる。時間を己れの内に持つ超越論的人格性が自らその時間の中に現はれることによつて人格となるのである。しかし超越論的人格性は時間のみならずまた空間をも己れの内に持つてゐる。時間に於けると同樣に「空間に於ける自覺」が何故にこゝに說かれ

ないのであらうか。超越論的人格性は時間の中に現はれて客體我たると共にまた空間の中に現はれて「肉體我」たることにより眞に人格となるのではなからうか。もしそれが說かれないとすれば、カントの人格は肉體を持たざる人格なのであらうか。

この問題については我々はまづそれが第一批判に於ける當面の問題でないといふ點を注意して置かなくてはならぬ。元來、人格及び人格性が闡說せられたのは、純粹理性の誤謬推理の章に於てである。さうしてこの章が目ざすのは、實體としての心靈（Seele）の客體的把捉が不可能であるとの論證に外ならない。そこでは古き形而上學の傳統に從つて肉體と獨立にそれ自身に於て存在する心靈、從つて人間の誕生以前に既に存在しまた死後に存續するとせられる心靈が取扱はれてゐる。（A 345）カントはそれに對して、總じて客體的把捉の根柢となるところの（從つてそれ自身決して客體的に把捉せられることなき）超越論的人格性を明かにし、それに於て客體的に把捉せられ得る心靈は內感の對象たる心理學的自我に外ならぬことを力說したのである。人格が右の如き心理學的自我と超越論的人格性との統一であるといふことは、右の論證に際して自ら明かにせられたのであつた。然し心靈と區別せられた肉體は、空間に於ける外的對象として何らの疑點をも伴つてゐない。それは他のあらゆる物體と同樣の物體（Körper）として取扱はれる。一考へ

るものとしての我は内感の對象であつて心靈と呼ばれ、外感の對象であるところのものは物體と呼ばれる」(三七三) といふ内外の區別は、肉體(Leib)と物體との別を容れる餘地がなく、況んや「肉體我」の問題を取り上げしめるやうな何らの素質をも持たない。かく肉體が「我」から截然區別せられるとすれば、「空間に於ける自覺」といふ如きことは、全然あり得ない筈である。だからカントは超越論的人格性と肉體との結合に關しては何ら說くところがない。

しかしそれならば一般に外的對象たる物體は超越論的人格性と如何に關係するであらうか。内的對象たる客體我が時間を媒介として超越論的人格性と結合するに對して、外的對象は何故に空間を媒介として同樣に結合することが出來ないのであらうか。かゝる區別を作り出す内的外的の相違は、抑も何を意味するのであらうか。

カントによれば、經驗的對象は、「空間に於て表象せられれば外的對象であり、單にたゞ時間關係に於てのみ表象せられれば内的對象である。しかし空間と時間とはいづれも我々の内に於てのみ出逢はれる。」(A 373) こゝに内的外的及び「我々の内」の三者の關係が示されてゐる。時間空間がその内に於て出逢はれるところの「我々」は、いふまでもなく時間の中に現はれた我々ではない。卽ちそれは客體我ではなくして超越論的人格性である。カントはあらゆる對象が超越論的

人格性に於てのみ對象たらしめられることを說くのである故に、右の意味に於て「我々の內」ならざる如何なる對象をも許すことが出來ない。だから「我々の外に」といふ言葉の意味は嚴密に限定せられねばならぬ。それは通例「我々の內に」に對立する「我々の外に」として解せられる。卽ち「それ自身に於けるものとして我々と獨立に有るところのもの」といふ意味に用ゐられる。しかしかゝる意味に於て我々の外に（卽ち客體的に）何があるかは我々の毫も知り得ざるところである。だから正當な意味に於て我々の外に「ある」と云はるべきものはたゞ外的現象のみでなくてはならない。それは我々の內なる空間に於て初めて出逢はれるところのものである。（A 373）從つて「我々の外」はたゞ「我々の內」に於てのみ出逢はれる。といふ意味は、「我々の內に」といふ場合の「我々」が、內的外的の區別よりも先なる超越論的人格性に外ならぬといふことである。なるほどそこには「我々の內に」として「內」といふ言葉が使はれてはゐる。「內」とは本來「外」に對する「內」である。しかしあくまでも主體的であつて決して客體的たり得ない「我々」に於ては、いかなる客體もすべて內であつて外であることが出來ない。もしこの主體に於て客體的に存するのでないものを「外」と呼ぶならば、その意味の「外」はたゞ主體自身のみである。卽ち「我々の內」に存するのでないものはたゞその「我々」のみである。かく我々自身が

「外」であるとすれば、「我々の外に」とはまさに「外の外に」であり、從つて內である。同様に「我々の內に」とは、「外の內に」であつて外に對する內ではない。卽ち絕對的な「內」である。この「內」に於て、時間空間によつて、內的と外的との區別が可能にされるのである。さうすれば「外」といふことは本來の意味に於てはたゞ空間に於てのみ始まるのであり、外に對する「內」も亦本來の意味に於てはたゞ心理學的自我の「內」である。「我々の外に」といふ場合の「我我」は嚴密に心理學的自我に限られ從つてこの場合の「外」は內的現象に對する外を意味する。

右の如く「我々の內」に於ける內的外的の區別を理解するならば、カントが外的現象をも「表象」と呼ぶ意味は極めて明白となるであらう。この表象は、心理學的自我の內なる表象を意味するものでは決してない。それはあくまでもかゝる內的現象に對立する外的現象としての表象である。卽ち心の外にある表象である。しかもそれが表象と呼ばれるのは、それがあくまでも「我々の內に」あつて、我々から獨立してゐるのでないが故である。然らずしてこの表象を心の內の表象と解するのは、カントの內的外的の區別を抹殺し、彼を丁度その反對のものに、卽ち彼が力を極めて駁擊する經驗的觀念論者に、化することに外ならない。もとよりカントは超越論的感性論の初めに於て、誤解を引き起し易い曖昧な Gemüt といふ言葉を用ひ、表象がすべてこの Gemüt

の内にあることを說いてはゐる。しかしそこでは日常的な經驗的直觀が問題であつて、未だ主觀我と客體我との區別に立ち入つてゐないのである。從つて彼は、外的表象が心の內の表象でないが故にまさに外的であることを、すぐそのあとで熱心に說き出すのである。「Gemüt の一つの性質たる外感によつて我々は、對象を、我々の外なるものとしてすべて空間に於て我々の前に置く(卽ち表象とする)」(B 37) といふ場合、この對象は明かに我々の心の內なる表象ではなく、我々の外に、我々に對して、「現實的に與へられたるもの」(B 69) として有るのである。その對象が外的表象である。それは決して經驗的觀念論者の考へるやうに、既に外に有るところの對象が我我の外感を觸發して我々の心內に惹き起した印象なのではなく、外なる對象がそれによつて初めて外なる對象として外に有らしめられるその初次的對象のことなのである。だから表象は「前に置くこと」(Vorstellen) であり、また「前に置かれたもの」(Vorgestelltes) に外ならぬ。もとより外的表象は外感による表象であり、從つて觸發せられて外に前に置かれたものに相違ないが、しかしそれだからといつてこの外感と獨立に、觸發以前に、自立せる外的對象が有るわけではない。むしろ逆に、我々が觸發せられることによつて初めて外なる對象が現出するのである。だから觸發せられるといふことは、內的外的の別よりも先なる超越論的人格性が、己れの內に於て、

しかも己れ自身に對して、己れを客體的に現はす最初の機であると見られなくてはならない。感性が受容性でありながら同時に對象を外なるものとして我々の前に置くといふ如き活動性であるのは、これによると見るべきであらう。

かくて「外」を可能ならしめる空間の表象よりも先には總じて「外」は有るのではない。況んや外なる對象があるのではない。先だつものはたゞ不知の對象即ち超越論的對象のみである。然るに外感を觸發するものとしての超越論的對象Xは、内感を觸發する超越論的主體と同じく、全然主體的であつて客體的ではない。「外的現象の根柢に存する超越論的對象も、また同樣に内的直觀の根柢に存するそれも、それ自身に於て自存する『質料』や『考へる者』であるのではなく、反つて質料とか考へる者とかの經驗的概念を我々に與へるところの、現象の不知の根柢である。」(A 379-380) 不知であるとはそれ自身に於て客體化せられないことであり從つてあらゆる客體化の根柢に存する主體たることを意味する。從つて不知の根柢は超越論的人格性に外ならぬ。外的現象はこの對象でない不知の對象が、外感によつて、空間に於て、「表象せられる仕方」(A 379) である。云ひかへれば、超越論的人格性が客體化せられる仕方である。かく見れば直觀形式としての空間は、超越論的人格性が「外」に出る仕方であるといふことも出來るであらう。もと

よりこの「外」は超越論的人格性そのものに對する外ではない。「外」はたゞこの人格性の内部に於てのみ可能なのである。だから超越論的人格性が外に出るといふことは、この人格性が己れの内に於て外的に現象するといふことと同義である。しかしそれだからと云つて「外に出る」といふ意義は毫も失はれないのみならず、むしろこれが「外に出る」といふことの唯一の場合なのである。何故ならもし「我々の内」からその「我々自身」の方へ出ることを外に出ると呼ぶならば、それはあくまでも客體的たることなき主體自身へ還るのであり、どこにも外の意味は存しないからである。不知の對象の方へ出ることを外に出ると呼ぶとしても、その對象が實は超越論的人格性に外ならぬとすれば、依然としてそれは主體我に還ることである。だから外に出ることは空間に於て外的に現象するといふことの外にない。そこでもし「外に出る」ことを超越と名づけるならば、空間はまさしく超越の場面になる。それは超越論的人格性が己れを外的に現象する形式であるが、まさにその意味に於て外的對象を外的對象として成立せしめる場面に外ならぬ。

空間が右の如き意味に於て外に出る仕方であるならば、超越論的人格性は空間によつて一般に外的對象或は物體となるのである。それはこの人格性が時間によつて客體我となると毫も異なるところがない。しかしそれならば超越論的人格性の物化としての「物體」は、客體我の場合にさ

うであつたやうに、この人格性を充實して人格たらしめるものとならなくてはならない。このやうな、萬物を中味とする人格の考は、我々にとつては必ずしも突飛なものではないが、然しそれをカントに求めることは甚だ突飛である。もしあらゆる外なる物體が人格の契機となるならば、カントの物體と人格との區別はその意義を失つて了ふ。それではカントのこの區別はどこにその意義を求めるべきであらうか。

我々は前に人格が客體我を意識せる主觀我であることを見て來た。それは單に「物」としての卽ち内的現象としての「客體我」を意味するのではなく、この「物」に於て超越論的人格性が自己の對象化を自覺してゐることを意味するのである。「自我卽ち『我思ふ』が、おのれ自身に對して直觀の對象となり、己れを己れから區別し得るといふやうなことが、如何にして可能であるか。それは全然說明することは出來ない。然し疑ふべからざる事實である。」(VIII, S. 248.) 超越論的人格性は時間に於て己れを客體化しつゝもその客體を己れとして意識してゐる。さうしてそれがこの客體を「内的」なる現象とする所以に外ならない。然るに物體に於ては、事情は全然異なつてゐる。超越論的人格性は空間に於て己れを客體化しつゝ、その客體卽ち物體を同一の己れであるとして意識しないのみならず、更にそれを「己れでないもの」「己れの外なるもの」として

意識するのである。だからこそそれは「外的」なる現象として內的現象から己れを區別する。云ひ換へれば、超越論的人格性は空間に於て己れを己れの外に置くやうな工合に己れを客體化するのである。だから物體に於て自覺を持たないといふことは丁度物體が物體たる所以であり、從つて人格性は物體によつて充實せられることがない。かく見れば時間は超越論的人格性が客體に於て己れを意識する道であり、空間は同樣に他者を意識する道であるとも云へよう。「時間に於ける自覺」に對して「空間に於ける自覺」が說かれ得ないのは、かゝる事情に基くのである。

こゝに於て我々はカントが、同じく「我々の內」なるものに對して、內的對象と外的對象とを峻別した意味を十分に理解することが出來る。しかしそれだけではまだ人格が物體と關するところなきものであるといふことは些かも主張せられてゐない。「我は考へるものとしての我自身の存在を、我の外なる他の物（その中には我の身體も含まれてゐる）から區別する」といふことだけからしては、「我は單に考へるものとして、（人であることなく）、存存し得る」といふことは出て來ないのである。（Ｂ四〇九）こゝに「人であること」が肉體を持つこととして意味せられてゐることは云ふまでもない。人が肉體を持つとは客體我が肉體と結合してゐることである。カントはこの「心靈と有機的物體との、卽ち人の生に於ける動物性（肉體性）と心靈の狀態との、結合の

可能性」(A 352)の問題について、何らの懸念も持たないばかりでなく、古來この問題に存すると せられた困難を彼の超越論的立場から容易に解決し得るとして說いてゐる。この問題の困難は、身體或は物質を、それ自身に於て有る實體となし、それと心靈との結合を求めるところに成立する。然し心靈が心理學的自我として客體的な「物」卽ち内的現象であると同樣に、身體或は物質も亦「不知の對象が外感によつて表象せられる仕方」に外ならぬことを明かにするならば、物質は何ら内感の對象「心靈」と異種的な實體ではなく、兩者はたゞ不知の對象の現象の仕方に於て異なるのみであつて、共々に「我々の内」にあり、「我々の内」に於て現象として結合することに何の困難もない。物質の表象を外的と呼ぶのも内的表象に比較してのことであつて、それが「我々の内」なる表象であることには少しも變りはない。だから心靈と身體との結合は、不知の對象の異なる仕方に於ける現象の結合、從つて「内感の表象と外的感性の變樣との結合」(A 386)に外ならぬ。だからこの問題の困難は兩者の結合自身に於てでなく、むしろこの結合の地盤に關する。卽ち、「外的直觀と呼ばれる表象が經驗的法則に從つて我々の外なる對象として表象せられ得るやうな工合に、我々の感性の諸表象が相互に結合してゐるのは、如何にして、また如何なる原因によつてであるか。」(A 387) 或は、「思惟主觀一般に於て、外的直觀、卽ち空間の直觀は、如何に

して可能であるか。」(A 393.) これが困難なのである。後の問は、超越論的人格性が己れを己れの外に置くやうな工合に己れを客體化するのは何故であるかときくのである。カントはこの問が人の答へ得ざる問であることを明言してゐる。さうしてそれが答へ得られぬ故に我々は、外的現象を超越論的對象に歸する。この對象は外的表象の原因なのではあるが、しかしその對象を我々は全然知らない。」(A 393.) これは前の問についても同樣に云へるであらう。表象が内的と外的とに別れつゝしかも結合してゐるといふことの原因は、超越論的對象に歸せられる外はない。

これらのことをカントは第一批判の第二版に於て次の如く要約してゐる。「この(心身結合の)課題が惹き起した困難は、内感の對象(心靈)と外感の對象との異種性を前提するところに成立する。何故ならそれらを直觀する形式的制約として、前者にはたゞ時間のみがかゝはり、後者には空間も亦かゝはつてゐるからである。しかしこの點に於ては、對象の二つの種類は内面的に相違するのではなく、たゞ一が他に對して、即ち身體が心靈に對して、外的に現象する限りに於て相違するのである。從つて物質の現象の根柢にそれ自身に於けるものとして存するものは、恐らくそれ程異種的であることを許されぬであらう。かく考慮するならば右の困難は消滅するのである。」(B 427 f.) 即ちこゝでも身體と心靈との相違がたゞ現象の内外の相違に過ぎず、兩者の超

越論的原因に於ては「內面的な相違」のないことが力說せられる。內と外に分れるのは「我々の內」に於ける現象としてであり、かく分れて現象する地盤としての「我々」に於てはかゝる差別はないのである。そこでこの「我々」、卽ち超越論的人格性は、時間と空間に於て內外に分れて現象する、さやうな本來の統一なのであり、心身の結合はこの統一が現象的な分化を通じて客體化せられたものに他ならぬといふこととなる。

こゝに於て心身結合の現象はあらゆる現象の內の最も特異なものと見られなくてはならぬ。それは時間に於て表象せられた客體我と空間に於て表象せられた肉體とが、かく別々に表象せられた後に結合したものなのではない。二つの表象の結合は超越論的原因にもとづくのである。卽ち表象せられるときに既に結合して表象せられるのである。といふ意味は、その表象が單に「時間に於ける」でもなくまた單に「空間に於ける」でもなくして、「時空間に於ける表象」だといふことである。こゝに我々は「時間に於ける自覺」が空間の表象と必然に結合せる特殊の場合を見出さねばならぬ。あらゆる物體のうち、「我の身體」と呼ばるゝ物體のみが、「我の」として我と特殊な關係に立つてゐること、卽ち我の外なる他の物でありつゝしかも我に屬するものとしての二重の性格を持つことは、云はば「時空間に於ける自覺」としての自覺の二重性格に基くのである。

もとよりこの時間と空間との兩形式の結合は單にたゞ心身結合の場合のみではない。客體我が單に時間に於ける表象であるに對して、總じて外的現象は空間に於けると共に時間に於ける表象であるとせられる。この意味に於て時間は「あらゆる現象一般のア・プリオリの形式的制約である」（Ｂ五〇）對象が內的であると外的であるとを問はず、表象するといふことが既に時間の制約の下に立つてある。この意味から云へばあらゆる物體はすべて時間・空間に於ける表象である。單なる空間表象なるものはあり得ない。然らばすべての物體は內的・外的の二重性格を持つてゐる。すべての物體に於て自覺が可能なのである。從つてすべての物體が人格の中味となつて來なくてはならぬ。しかしこのやうな人格の考がカントに存せないことは既に言及した通りである。カントに於ては右の如き時間・空間に於ける表象のうち、特にそれが時間のみに於ける表象と密接に結合せるもの、卽ち心靈と結合せる身體を問題とし、かゝる意味の時空的表象が內的外的の兩面を持ちつゝ內面的に一つであることに着目するのである。そこで超越論的人格性は、かゝる特殊の表象に於て己れを自覺するときに、その己れの中に身體を含ましめることになる。人格の中味となる物體はたゞ身體のみである。

　さて心身の結合せる「人」に於ては、人格は單に客體我として己れを自覺せる超越論的人

格性といふのみではなく、肉體と結合せる客體我に於て已れを物化せる人格性でなくてはならぬ。このことは人を經驗的及び可想的の二重性格に於て考へるカントとしては當然認めなくてはならないことである。現象としての人が他のあらゆる自然物と同じき經驗的性格を持たねばならぬ（B 567）のであるならば、その人は當然物體としての性格をも持つてゐる。さうしてその人の可想的性格即ち超越論的人格性が、經驗的性格の超越論的原因であり、經驗的性格を感性的なしるしとして現はれるのであるならば（B 574）、この感性的な「しるし」はたゞに客體我でのみあるのではなくして肉體と結合せる客體我である。それは一面に於ては單なる自然物であるが、しかし人格性の感性的なしるしとしては明白に「人格」である。この意味に於て「人」はそのまま「人格」を意味することも出來る。人格は決して肉體を持たざるものではない。

註　Cohen, Kants Begründung der Erfahrung, S. 88 ff. に於てコーヘンも純粹直觀の根源的活動性に注目してゐる。かゝる活動性が究極に於て何であるかは別問題として、とにかく感性が單なる受容性に留まらず根源に於て Aktivität であることを認めるのが、こゝでは重大なのである。

四　人類性の問題と道德哲學

以上によつて我々は第一批判の視界内に於ける「超越論的人格性」と「人格」との區別及び關聯を考察した。ところでこの超越論的人格性は我々の本來の問題たる「人類性」と如何なる關係に立つてゐるのであらうか。我々は差しづめ「本體人」の概念を媒介としてこの兩者の關係を知ることが出來る。カントは人の人格性を「彼自身の人格に於ける道德性の主體」(das Subjekt der Sittlichkeit)と呼び、更にこれを「彼の人格に於ける人類性」と云ひ換へて、それを「本體人」と同視してゐるのである。(VII, S. 234) この際「人」は單に現象人と同視せられてゐるのであるから、その現象人が「保持すべく委ねられてゐる」本體人こそ、人の人類性であり、人の道德的人格性なのである。然るに第一批判に於ては、單に可想的なるものとしての人が、或は人の主觀が、「本體」と呼ばれた。(III, 306) 即ち超越論的人格性が本體なのであつた。然らば超越論的人格性は人類性即ち道德的人格性と異なつたものではないのである。兩者の相違はたゞ同一の人格性を取扱ふ立場の相違に外ならない。

これではその立場の相違は何であるか。この問題はカントの方法論全體に關係する。カントは哲學を「學究的概念に於ける哲學」或は「形式的哲學」と「世間的概念に於ける哲學」或は「實質的哲學」とに區別し、後者をのみ眞の哲學として認めた。（B 866; IV, S. 243 f.; VIII, S. 324 ff.）眞の哲學は對象の側から自然哲學と道徳哲學とに、また方法の側から純粹哲學と經驗哲學とに、更に理性使用の側から思辨哲學と實踐哲學とに、區別せられる。第一批判の問題域は思辨的・純粹・自然哲學なのである。それは「そこに有るところのもの」にアプリオリの立場に於てかゝはる哲學であり、從つて「そこに有るべきもの」に同様の立場に於てかゝはるところの實踐的・純粹・道徳哲學に對立してゐる。カントはこの二つの哲學を自然形而上學及び道徳形而上學とも名づける。しかし又狹義に於てこれらの形而上學の體系的部門のみを「形而上學」と呼び、その豫備的部門を「批判」として區別することもある。（B 868‐9.）この意味に於ては自然の形而上學の豫備的部門が第一批判である。それは所與の對象を直接に取扱ふのではなく、對象一般にかゝはるところのあらゆる概念及び原理の體系に於て、たゞ悟性及び理性自身をのみ取扱ふ超越論的哲學、即ちオントロギー（有論）である。（B 873.）だからこのオントロギーは、「たゞ豫備學として即ち本來の形而上學の玄關として、形而上學に屬する。オントロギーはあらゆる我々のアプリオ

りの認識の制約と第一要素とを含むが故に、超越論的哲學と名づけられる。」(VIII, S. 238.) このオントロギー即ち超越論的哲學に準備せられた本來の自然形而上學は、一般には自然學(Physiologie)と呼ばれ、その中に合理的なる物理學・心理學・宇宙論・神學等を含んでゐる。(B 873 f.) 即ち心靈も神もこゝでは客體的把捉の對象なのである。從つてその豫備門としてのオントロギーも、客體として「有るところのもの」が如何にして有らしめられるかの研究であつて、かかる有の根柢としての「主體」は全然把捉せられ得ないものとして殘される。何故ならその主體は一切の客體的把捉の究極の根柢なるが故にまさに純粋なる主體なのであり、かゝる主體の主體的把捉は問題の外にあるからである。こゝに我々は思辨的純粋自然哲學の限界を明白にすることが出來る。思辨的(spekulativ)とは、理論的(theoretisch)と同じく、本來「觀照的」を意味する言葉であつて、客體或はその關係を「前に置いて眺める」といふ制約の下に立つてゐる。だからあくまでも觀照の主體であつて觀照の客體となり得ない統覺我或は超越論的人格性は、思辨的立場に於てはまさに無である。然るに實踐的・純粋・道德哲學は、右の如き客體の學ではなくして、まさに主體の學である。即ち主體を主體として、(客體的には無であるものとして)實踐的に把捉するところの學である。カントの言葉で云へば、純粋理性の實踐的使用の學である。「理性」

は彼に於ては原理（即ち初め）の功能であり、從つて純粹自發性に外ならぬ。純粹自發性が觀照的にでなく實踐的に用ゐられるとは、純粹自發性が「欲求」（即ち最廣義に於ける實踐）として己れを現はすこと、云ひ換へれば欲求を自ら始める功能となることを意味する。ところで欲求の功能とは、「或者が何物かを表象することによつてその表象せられた物の現實性の原因となる功能である。」（V. 9）即ち或物を現實化する功能であつて、その物の客體としての中味にはかゝはるところがない。（況んや心理學的對象としての欲求の如くそれ自身客體であるのではない。）そこでこのやうな現實化を自ら始める功能が「意志」と呼ばれる。純粹理性の實踐的使用は「純粹意志」である。主體の學は意志の學となる。これが思辨的立場に對立する實踐的立場である。ここでは思辨的立場に於て客體となり得なかつた主體そのものが丁度本來の主題となつてゐる。前者に於て超越論的人格性であつたものが、後者に於ては道德的人格性として主體的に把捉せられようとするのである。

かく見れば實踐的なる純粹道德哲學は、人格性を把捉すべき本來の場所であるといふことが出來るであらう。さうしてこの道德哲學こそ「理性の技術」でない眞の哲學の究極目的なのである。「この究極目的は人の全體的規定に外ならぬ。さうしてこの規定に關する哲學は道德學（Moral）

と呼ばれる。」（B 868）人の全體的規定とは、人を單にその經驗的性格に於てのみでなく、可想的性格に於て把捉すること、卽ち人をその人格性に於て規定することを意味する。だから、「道德形而上學は本來純粹道德學（reine Moral）であり、この道德學に於ては何らのアントロポロギーも、（何らの經驗的制約も）、根柢とせられない。」（B 869）アントロポロギー（人類學）の取扱ふ人は單に經驗的性格に於ける人、卽ち肉體と心理學的自我とである。云ひかへれば「人的自然」卽ち客體としての人である。だからそれは人を全體的に規定することは出來ない。たゞ道德哲學のみが、人格性及びそれと人的自然との結合を、卽ち人格性と人格とを、明かにすることによつて、人を全體的に規定し得るのである。こゝに「主體としての人」の學がある。道德哲學はかゝる意味の「人類學」に外ならない。

我々はカントの言葉から右のやうな考を見出すのであるが、しかしカントの道德哲學に關する著作自身に於て、「人の全體的規定」といふ如きことが表面的な主題として取扱はれてゐるとはいふことが出來ぬ。「道德形而上學は可能的なる純粹意志の原理と理念とを探求する」のであり、（GMS. S. 392）『道德形而上學の基礎づけ』は「道德性の最高原理の探求と確立と」を目ざすのである。（GMS. S. 392）しかもカントはそれを常識的な「義務」の概念から出發して試みてゐる。

しかしそれにも拘らずこの書が結局到達するところは、「本來的自己」「道德的人格性」に外ならない。丁度それは『實踐理性批判』の結語に於て「見えざる自己」「我が人格性」が讃嘆せられるのと軌を一にする。カントの道德哲學は事實上「人格性」（或は「人類性」）を明かにすることによつて人を全體的に規定してゐるのである。

五　實踐理性批判に於ける意志と人格性

それではカントはその道德哲學に於て、いかなる仕方によつて人格性或は人類性を明かにしてゐるであらうか。

カントは自然哲學の豫備的部門たる超越論的哲學に於て、「理性の理論的使用」を、從つて對象を對象として成立せしめる限りの「初めの功能」を明かにした。そのやうに彼は道德哲學の豫備門たる實踐理性批判に於て、「理性の實踐的使用」を、從つて「表象に對應する對象を產出する、もしくは結果としてそれを產出するやうに己れ自身を規定する、即ちその「意志の」原因性を規定するところの功能」を、云ひかへれば「意志の規定根據」を、明かにするのである。（V, S. 16）

カントはそのために客體としての人卽ち「人的自然」から出發するのでないことを繰返して力說してゐる。然しそれだからと云つてこゝに取扱はれる意志が「人の意志」でないとは云へない。第一批判の問題が人の（三三三）の二つの功能の内の一である認識の功能に關してゐたやうに、第二批判の問題はその内の他の一である欲求の功能に關するのである。たゞカントは人の概念をまづ初めに經驗的性格に於ける人にのみ限つて置き、經驗的・可想的兩性格に於ける存在者を一般に「有限的なる理性的存在者」と呼んで、そこから出發したのである。人類の他にさういふ理性的存在者があるかどうかは我々には解らないのであるから、それは事實上人類のことに他ならないのであるが、しかしあくまでも主體自身から出發して主體を問題とするためには、客體的なる意義をも伴つてゐる「人」の概念は避けられなくてはならなかつた。かくして第二批判の分析論の初めは、「理性的存在者の感性的に觸發せられたる意志」から出發することになるのである。

あくまでも主體であつて客體的でない超越論的人格性が、對象を對象として成立せしめる限りに於て受容的・自發的といふ二重構造を持つといふことは、第一批判の中心思想であると云つてよい。この構造はそのまゝ欲求の功能に於ても認められた。客體に關する觀照ではなくして客體の產出にのみ關する實踐としての欲求に於ても、その產出は實質として客體を含むのであり、從

つて客體との受容的關係を脱することは出來ない。しかしこのやうな受容的・自發的なる欲求に於て、原理は何處に求めらるべきであらうか。卽ち欲求の「初め」は受容的に交渉する客體の側にあるか、或は自發的なる主體自身にあるか。それはいふまでもなく主體自身に存せねばならない。だから原理の問題は、受容的・自發的なる欲求に於てその受容的性格を括弧に入れつゝ追求せられることになる。「欲求の功能の客體（實質）を意志の規定根據として前提するあらゆる實踐的原理は、すべて經驗的であつて實踐的法則を與へることが出來ない」といふ第一定理は、右の限定を意味するのである。

然し右の如き限定が必要であるといふことは、問題があくまでも受容的・自發的なる欲求の地盤に於て取扱はれてゐることを意味する。實踐の原理はなるほど自發性に存する、しかしこの原理に於て存する實踐は「主體の受容性」と無關係なのではない。このことをカントは第二定理卽ち自己幸福性の原理に關聯して實に鮮やかな分析によつて示してゐる。「幸福性（Glückseligkeit）とは、理性的なる者の全存在に不斷に伴つてゐる生の快適（Annehmlichkeit）の意識である。」「さいはひ」この場合Glückseligkeitは、日本語の「仕合せ」及び「滿足」が示してゐると同じく、何事かを偶然或は運命によつて丁度望んでゐる通りに爲し合はせること、及びそれによつてそれ

以上を必要とせざるほどに滿ち足りてゐることである。それはたゞ足りないものを「受け容れること」によつてのみ可能になる。だからそれは Annehmlichkeit ——即ち拒み斥けるといふ様態ではなくして圓滑に心好く受け容れるといふ様態を必要とする。ところでこの様態は、「理性的なる者の全存在に不斷に伴つてゐる」のである。といふ意味は、理性的なる者が常に受容性に於てあるといふことである。それをカントは明白に次の如く云ひ現はしてゐる。「幸福であることは、「即ち滿たされることは」、必然にあらゆる理性的な然し有限的な者の要求であり、從つて彼の欲求の功能の避け難き規定根據である。何故なら彼の全存在を以て滿足するといふことは、「即ち絶えずそれ以上に滿たされようとする要求が鎭まつて了ふこと（Zufriedenheit）は」、根源的に眞に滿たされてゐるといふことでもなければ又獨立な自足性の意識を前提とするやうな眞に滿ち足りた淨福でもなく、實は彼の有限的な本性自身によつて彼に押しつけられてゐる問題なのである。何故なら彼は「有限なるが故に一物足りない（bedürftig）のであり、この物足りなさ（要求 Bedürfnis）が彼の欲求の功能の實質にかゝはるのだからである。さうしてその實質は、主體的に根柢に存する快不快の感情に關係することによつて、理性的・有限的なる者が己れの狀態に滿足するために足りないとするところの物を規定するのである。」（V. S. 28.）して見れば、理性的なるも

のが幸福を求めるのは、その有限性に基く必然のことである。從つて幸福たるべく受容的に實質にかゝはることのないやうな理性者はこゝでは問題とせられてゐない。問題はあくまでも必然的に幸福を求めるやうな、理性的・有限的、自發的・受容的なるものに關するのである。カントの所謂「理性的なる者」(vernünftiges Wesen) が右の如き有限なる者であればこそ、「理性的なる者の感性的に觸發せられた意志」に於て、格率と實踐的法則との抗爭或は合致といふ如きことも起り得るのである。

カントはこのやうな「理性的なる者」及びその「觸發せられたる意志」から出發して、道徳的人格性に到達しようとした。その第一段の筋道は簡單に次のやうに云ふことが出來る。實踐的原理はあらゆる理性的なる者の意志にとつて妥當な實踐的法則でなくてはならない。しかしそれが働くのは各個の理性者の意志に於てである。然らば主體の意志にとつてのみ妥當な格率が同時にあらゆる理性者の意志にとつても妥當であり得る時、それは實踐的法則である。自己幸福性の原理はあらゆる理性者にとつて必然である故に、恰もこの實踐的法則であるかの如く見える。しかしそれは客體を意志の規定根據とする立場である。いかなる客體によつて理性者が滿ち足り得るかは、たゞ經驗によつて知られるのみであつて、アプリオリに定めることが出來ない。理性者が

有限的「である限り、それは足りないことを本質とするのであり、從つてこれを絶對的に足らせるものはない。足らせるのは偶然に廻り合はせ或は仕合はせるところの時々の狀態のみである。だから一般的な「足らせる物」はあり得ない。卽ちあらゆる理性者の意志の規定となり得るやうな「客體」は存しない。このことが第二定理に於て次の如く云ひ現はされる。「理性的なる者が彼の格率を實踐的普遍的な法則と考へるべきであるならば、彼はそれらの格率をたゞ次のやうな原理として、卽ち實質の側面から意志を規定するのでなく單に形式の側からのみ意志を規定するところの根據を含む原理として、の外考へることが出來ない。」かくして實踐的原理は、受容的・自發的なる理性者に於て、受容性を括弧に入れつゝたゞ自發性の側からのみ求められることになる。そこで問題は、右の如く受容性を遮斷した場合の意志の構造如何である。卽ち實踐的なる自發性の構造如何である。それは「何物かを表象することによつてその表象せられた物の現實性の原因となる功能」から、一切の表象を洗ひ去つてたゞ「現實性の原因となる功能」のみを捕へ、この原因性の構造を問ふに外ならない。それは純粹自發性としての原因性、卽ち自由性である。そこで人に起る問題は、自由性を前提とした場合かゝる意志に於て「規定するもの」は何か、である。規定するものは規定せられる意志に外ならないであらう。卽ち意志の規定根據は意志自身の外に

ない。然しこの意志は全然自發的な意志であつて實質を含まない。その意味に於て形式である。意志の規定根據を實踐的法則と呼ぶならば、この法則は己れ自身を規定する意志形式そのものであり、從つて「法則を與へる形式」(Gesetzgebende Form)である。即ち意志に於ては「法則」は直ちに「立法」である。かくして純粹實踐理性の根本法則が次の如く形づけられる。「汝の意志の格率がいかなる時にも同時に普遍的なる立法の原理として通用し得るやうに行爲せよ。」ところで「普遍的なる立法」とは、あらゆる理性者の意志を規定することに外ならない。そこで右の根本法則は汝と呼ばれる一個の理性者の意志規定根據と、あらゆる理性者の意志規定根據との合致を要求する。かゝる合致は受容的・自發的なる理性者を眼中に置く限り到底不可能であるがしかしその理性者を純粹自發性に於て把捉するならば直ちに可能になるのである。何故ならそこでは意志は純粹意志であり、個は直ちに全となるからである。かく見れば右の根本法則は、個々の理性者に於ける普遍的意志を明かにしたものと云ひ得るであらう。

受容的・自發的なる理性者をその自發性に於て純粹に把捉するならば、そこに「普遍的意志」が明かにされる。こゝではまだそれは道德的人格性とは呼ばれてゐないが、しかし實はそれに外ならないのである。人格と人格性との問題に當るべきものが、こゝでは丁度有限的な理性者とそ

の理性者に於ける普遍的意志との問題として取扱はれてゐる。だから兩者の關聯の問題もこゝでは理性者に於ける「當爲」の問題として現はれて來るのである。

理性者がもし有限的でなかつたならば、卽ち必然的に幸福を求めるやうな者でなかつたならば當爲も亦あり得ない。そこには純粹自發的な意志のみがあり、格率と法則との區別も立たず、道德法が命令として現はれることもない。當爲や命令が問題となり得るのはあくまでも有限的理性者卽ち受容的・自發的なる者に於てのみである。かゝる者に於て自發性の本來の姿たる純粹意志が受容性との聯關によつて當爲となるのである。「この當爲は本來は意志である――もし理性が何の障礙もなく實踐的であつたならばあらゆる理性的なる者に通用するであらうところの意志である。しかし我々の如く感性によつて觸發せられる者、卽ち理性がそれのみに於てなすだらうやうなことの決してなさるゝことのない者に於ては、かの行爲の必然性はたゞ當爲である。さうしてそこでは主觀的必然性「格率の」と客觀的必然性「法則の」との區別が生ずる。」(IV, S. 449) 從つて格率と普遍立法の原理との合致を要求する根本法則は、たゞ「觸發せられたる意志」を持つところの理性者にとつてのみ命令的な法則であり當爲である。「純粹な、それ自身に於て實踐的な理性がここに直接に立法的にあるが故に、意志が法則によつて直接に客觀的に規定せられる」(V, S. 25)

といふ場合のこの直接な意志規定も、受容的なる理性者がその受容性を遮斷しつゝたゞ自發性の側からのみ規定せられるといふ意味に於て、（卽ち受容性の媒介を經ないといふ意味に於て、）直接無媒介なのであり、從つて受容性の媒介を本來含まないところの無限なるものに取つては意味なきことである。そこで「當爲」なるものは、受容的・自發的なる有限的理性者に於て無限なる純粹自發性が直接に現はれる仕方にほかならない。かゝる意味に於てそれは直接なる「理性の事實」なのである。

かく見れば「汝爲すべきが故に汝爲し能ふ」として云ひ現はされてゐるカントの考が、實は有限的な理性者に於ける無限的な自發性を指示するものであることも明かとなるであらう。理性者は直接に「當爲」を意識する。そこに彼の中の自由に創造するものが現はれてゐる。「彼がそれを爲すだらうか否かは、恐らく彼も確言し得ぬであらう。しかしそれが彼にとつて可能であることは躊躇なく承認しなくてはならぬ。卽ち彼は或事を爲すべきであると意識してゐるが故にその事を爲し能ふと判斷し、さうして己れの內に自由性を認めるのである。」（V. S. 35）「爲し能ふ」とは必ずしも有限なる彼が物理的に爲し得るといふことではない。しかし有限なる彼が「爲すべき」ことを意識するときには、そこに、彼に於ける無限なるものが現はれてゐるのであり、さう

しこの無限なるものにとつてはすべて能はざることはないのである。だから彼が「爲すべし」と意識する限りに於て彼は自由にそのことを爲し能ふのである。當爲とはかゝる自由な能力が有限的な己れに存することの自覺に外ならない。卽ち有限的理性者は當爲の故に自由性の主體たる己れに接するのである。然しこれを接近の順序によつてでなく構造の順序によつて云ふならば、己れの内の自由性の故に當爲が成立するのであり、從つて「汝爲し能ふが故に汝爲すべきである」といふことも出來るであらう。これはカントが道德法を自由性の認識根據とすると共に自由性を道德法の存在根據としたこととと別のことではないのである。

當爲はかくして有限的理性者に於ける二重性を示すことになる。主體的に把捉せられた有限的理性者は受容的・自發的な意志に外ならないが、その意志は一方に於て普遍的意志、自由なる意志であると共に他方では觸發せられて單に主觀的にも規定せられ得るやうな個人的意志である。このやうな意志の兩面性は、「同時に客觀的法則たり得ないやうな如何なる格率をも持ち得ぬ」ところの、自足せる無限者の意志には決して見出すことは出來ない。(V. S. 53) 從つて當爲の問題は、觸發せらるゝことなき純粹な自由意志の問題ではなくして、觸發せられる意志に於ける自由性の問題である。それによつて意志の本來的な姿が明かにせられる。かゝる意味に於て自由性

『實踐理性批判』の中心理念となるのである。しかもこの自由性こそ、實は我々が主題とするところの道徳的人格性に外ならぬのである。「人格性、卽ち全自然の機制からの自由性と獨立性。」(778)道徳法則の追求はまさにこの人格性を目ざして進みつゝあつたのである。

六　本來的自己の問題

右の事情を最も明かに示してゐるのは、『道徳形而上學の基礎づけ』であると考へられる。この書は極めて日常的常識的な義務の意識から出發し、その精緻な分析によつて有名な定言命法を取り出した。然るにこの定言命法の豐富な内容を、形式、實質、その綜合の三方面に展開して見せるに當つて、定言命法の實質として現はれて來たものはまさに「人」であり「人格」であり「人類性」であつた。また最後に、かゝる定言命法は如何にして可能であるかといふ實踐理性批判固有の問題に答へるに當つて、表面には意志の自由性を以て答へるやうに見えてゐながら、實際に取扱つてゐるのはまさに「本來的自己」卽ち道徳的人格性の問題に外ならぬのである。

ではその本來的自己は如何に說かれてゐるか。カントは前記の著書の末尾にある「あらゆる實

踐哲學の最後の限界について』といふ一節に於て次の如く云つてゐる。「常識すらもが意志の自由を主張するとき、その主張の根據は何であるかと云へば、理性が單なる主觀的規定原因から、即ち感覺、感性（受容性）から、獨立であるといふ意識、及びかく承認されたる前提である。かかる仕方で自己を叡知（自發性）として直觀する（betrachten）ところの人は、それによつて平生の己れとは、即ち彼が實際上さうである如く自己を感覺界の現象として知覺しその原因性を自然法則による外的規定に於て認める時とは、異なつた物の秩序の中に、又規定根據に對する全然異種の關係に、自己を置くのである。そこでこの人は直ぐに、兩者（現象我と本體我）が同時にその所を見出し得ること、否見出さなくてはならぬことを了解する（inne werden.）何故ならば、現象中のもの（感覺界に屬するとして）一定の法則に服從してゐる、その同一のものが、それ自身に於けるものとしては、前者から獨立である、といふことは、何ら矛盾を含まないからである。しかし人が自己自身をかく二種の仕方で表象し思惟しなくてはならぬといふことは、一には感官によつて觸發された對象としての自己自身に基き、もう一つには叡知として自己自身の意識に基くのである。」

明かにこゝには叡知としての自己がそれ自身に於けるものとしての主體にほかならぬこと、し

しかしこの自己は「認識」はされないにしても直觀（betrachten）され了解（inne werden）され意識（erkennen）されるといふこと、從つてそれ自身に於けるものの意識が可能であること、などが示されてゐる。この考は第二批判に於ても顯著であつて、例へば分析論末尾の、「批判的檢討」などの中には、「一方で己れ自身をそれ自身に於けるものとして意識してゐるその同一の主體が、他方では」云々といふ如き云ひ現はしが繰り返して現はれて來る。即ち認識問題の領域に於ては超越論的主體＝Xであつたものが、實踐問題の領域に於ては、明白に「知られてあること」―（Bekanntsein）として取扱はれるのである。（尤も超越論的客體＝Xはこゝでも依然としてXであつて、「知られてある」ものの中に入つては來ない。）

以上の如く認識によらずして直接に意識せられる「それ自身に於けるものとしての主體」をカントは「本來的自己」（das eigentliche Selbst）と呼んだ。さうしてこれが道德的人格性なのである。人は己れを感觸されたものとして意識すると同時にまた右の如き本來の自己として意識するが故に、「欲望や愛着にのみ屬するものを顧慮しない意志が自分にあると考へる、さうして欲望や感性的刺戟を斥けることによつてのみ起り得る自發的な行爲を、可能であるとして、むしろ必然であるとして考へる。このやうな行爲の原因性は叡知としての彼の内に存してゐる………が

その際彼はたゞ叡知としてのみ本來的自己であり、人としてはこの自己の現象に過ぎぬのであるから、可想界の原理による行爲の法則は直接に定言的に彼にかゝはることになるのである。……」(IV, S. 327 f.)「道德法則は我々の本來的自己から出て來た (entsprungen ist.)」(IV, S. 321.) 然らば「本來的自己の意識」が意志を見出さしめ、道德的行爲を可能とし、道德法則をあらはにするのである。

さうなれば本來的自己の問題は更に本來的自己の意識の問題とならざるを得ない。第一批判の問題域に於ては、對象を對象として成り立たしめる最奧の根柢は自己意識 (Selbstbewusstsein) であつた。今や實踐の根柢に本來的自己の意識 (Bewusstsein von dem eigentlichen Selbst) が見出されたのである。然るに前者の自己意識でさへも、認識を可能ならしめる終局の根柢としてそれ自身決して認識の對象とならないものであつた。それの更に本來的なものとしての後者の意識は一體如何なるものであらうか。

七　本來的自己の意識、即ち道德的自覺

前には「自己意識」に於て超越論的人格性が明かにされた。それは云はば人格一般の形式的構造を示したものであつた。今や「本來的自己の意識」に於て道徳的人格性が明かにされる。この意識もまた自己意識である限り人格一般の形式的構造を持つには相違ないが、しかしそれは更に「本來的」として、或は「道徳的」として、自己意識の一定の限定を示さねばならぬ。云ひかへれば道徳的自己意識が人格の本質をその本來性に於て特性づけねばならぬのである。

然らばカントはこの道徳的自覺を如何に開明したか。こゝに現はれた問題は次の如く形づけ得られる。人が己れを道徳的に理解するとき、卽ち行爲するものとして理解するとき、彼は己れ自身を如何なるものとして知つてゐるか、また如何にして知るのであるか。この問題に對してカントが如何に答へたかがこゝで問題とせられるのである。

道徳的自覺は經驗的でも超越論的でもない。經驗的に自己を知るとは己れの「狀態」(Zustand)を知ること、卽ち内感の對象として己れを知ることであるが、かくして知られた己れは客體的であつて本來的自己ではない。また超越論的に自己を知るとは、超越を可能にする理解、卽ち自己意識のことであつて、本來的自己の意識ではない。然らばこの本來的自己は如何にして「知られてゐる」か、卽ち「意識」となるか。カントは、本來的自己が知られてゐる限り自由は理性の必

然的前提となり、理性は實踐的たり得る、といふことを繰り返して說いてゐる。自由の問題が安定を得るのはただこの本來的自己の意識にのみ依るのである。然らばこの問題はカントの實踐哲學の要石であると云つても過言であるまい。

　この問題に對するカントの答は、既にハイデガーが力說したやうに、「尊敬の感情」なのである。これによつて道德的自覺が己れを現はしてくる。またこれなくば道德法則は我々と接するものにならない。第一批判に於ける演繹論の問題、即ち直觀と思惟との結合の問題に、丁度對應してゐる實踐理性批判の問題は、意志に於ける受容性と自發性との結合の問題に外ならぬが、それがこの尊敬感情の分析に於て見られるのである。カント自身の言葉を以て云へば、第一批判の分析論と丁度順序を逆にしてゐる第二批判の分析論は、その最後の章に於て、「純粹實踐理性の感性に對する關係」を、またこの理性の「感性に及ぼす必然的な、先驗的に認識さるべき影響、即ち道德的感情」を、取扱つてゐるのである。

　これは實に驚くべきことだと云はねばならない。何故ならカントは道德的原理を求めるために實に嚴密に感情を排除した、受容性を閉め出した。さうしてただ欲求能力の自發性に於てのみ原

理を求め得たのである。だから道德的原理の源泉は本來的自己に認められてゐる。然るにこの本來的自己は我々に「知られてゐる」のでなくては、原理の源泉となることが出來ない。さうしてこの根源的な道德意識は尊敬感情に於て、卽ち前に排除された受容性に於て、可能になる。然らば受容性を排除して自發性に徹底した時、そこに再び受容性を見出したことになるではないか。

確かにさうなのである。またその故にカントの尊敬の說は種々の異論を惹き起したのである。がそれはカントの敍述の仕方の不備に基くのであつて、尊敬感情の分析が無意義なのではない。第一批判の演繹論の問題は、純粹直觀と純粹思惟との結合であつた。その如くこゝでも純粹意志（自發性）と純粹感情（受容性）との結合が問題である。然るに道德原理を求めるに際して排除した感情は、決して純粹ではなかつた。欲望とか愛着とか呼ばれてゐるものは、カントに取つては、快不快の感情と結びついてゐるのであつて、尊敬の感情とではない。さうして快不快の感情は常に實質に依存せる受容性であつて純粹ではないのである。して見ればカントのなしたことは初めに不純な受容性を排除して置いて後に純粹な受容性を見出したのであつて、毫も矛盾ではないと云はねばならぬ。カントに對して責むべきことはむしろその敍述の粗漏である。彼は欲求能力に關聯して快不快の感情を說くとき、既に先驗的な感情について顧慮して置くべきであつた。

また、常に感性的・主觀的・偶然的であつて決して先驗的たり得ない快不快の感情と、先驗的な道德感情とが、何故に同じく「感情」であるかを解明して置くべきであつた。それをなさなかつたが故に種々の異論や誤解が起り得たのである。がこの手落ちにも拘らず、彼の尊敬感情についての洞察は正しい。人の本來的自己は決して感性的經驗によつては知られない。純粹意志は快不快の感情とはかゝはりなきものである。しかし本來的自己は先驗的な感情に於てあらはにせられる。感情の本質はかゝる深きところに存するのである。感性的感情のみが感情なのではなく、また感情の本質を示すものでもない。カントはそれを理解してゐたからこそ、尊敬感情を問題とし得たのである。

ではカントは感情の本質を如何なるものとして說いてゐるか。彼によれば快不快の感情は感覺能力と共に廣義の感性（Sinnlichkeit）に屬してゐる。がそれは感情の本質が感性であるといふことではない。もしさうであるならば非感性的な感情としての道德的感情などはあり得ないであらう。そこで感情の本質は感性ではないといふことが先づ認められる。さうすると、感性に屬する快不快の感情も、その感情としての本質に於ては、感性以外のものである。こゝに「感性に屬しつゝ感情の外に本質を持つ」といふ感情の構造が認められてゐる。

この點に着目して、カントの書に内含せられてゐるものを顯はにしようと試みたのがハイデガーである。その見解に從つてカントの感情の本質についての把握を推測すると次のやうになる。快とは、何ものかに對する、また何ものかに於ける快であると共に、自ら心好いことである。何ものかに對して心好いことに於て己れ自身を心好く經驗する仕方である。天氣が快い、といふことは、天氣が好いと共にその天氣に於て己れの心が好いのである。とすると、感情の本質は次のやうになる。感情とは、何ものかに對する感じであるのみならず、この感じが同時に感ずる者自身、その狀態、廣義に於てのその存在を、感じ得るやうにすることである。簡單に云へば、感情とは「自我をあらはにする特殊の樣態」なのである。がこゝに己れをあらはにするといふのは、單に己れ自身を反省するといふことではない。何ものかに對する感じに於て己れがあらはになるのであるから、そのあらはになる仕方は感じの向ふ相手によつて同時に規定せられてゐる。何ものかに規定されて己れ自身を感ずるのである。その規定者が感性的對象であるならば、そこに前述の如き「感性に屬しつゝしかも感性の外に本質を持つ」といふ構造が成り立つのである。

　カントが「感情」と呼ぶものの内には、右の如き複雜な、しかも內的統一を持つた構造があると解せられる。これは概念的理論的知識に對して不定曖昧なものと考へられてゐるやうな感情で

ではない。感情は直接に「感せられたもの」を明かにする。しかも「直觀」といふ仕方によつてではなく、直接に「己れ自身をあらはにする」といふ仕方によつてである。

かくの如くカントの感情と呼ぶものが、(一)何かに對する感情、(二)この何かに對する感情に於て同時に己れ自身を感ずること、といふ二つの契機の統一であるならば、すべての感情が感性的であるのではない、といふことは直ちに明かになる。「何かに對する」といふ「何か」は必ずしも感性的對象でなくとも好いからである。カントの尊敬の感情を理解するためにはこの點の理解は必ず先立たねばならぬ。

さて道德的意識は本來的自己の意識であるから、經驗的主觀の偶然的瞬間的な狀態をあらはにする筈のものではない。從つて感性的經驗的ではあり得ぬ。然しこのことは道德的意識が上述の如き「感情」であることを毫も妨げるものではない。否むしろかゝる感情でなくてはならぬのである。何故なら道德的意識はカントにあつては嚴密に「認識」から、即ち理論的知識から、區別される。しかもそれがあくまでも意識でなくてはならぬとすれば、感情であるほかはないからである。かくてカントが道德的感情或は「わが存在の感情」(Gefühl meiner Existenz)と呼ぶものは、己れの偶然的感性的な經驗でもなくまた自我の理論的知識でもなくして、「自我をその非感性

的規定性に於てあらはにすること」にほかならぬのである。

　この道徳的感情をカントは如何に開明してゐるか。それがあらはにするところのもの、即ち自我から、カントは如何にして道徳的人格の存在論的構造を規定してゐるか。この問題に答へたのが前に云つたやうに尊敬感情の分析なのである。

　さて元へ戻つてカントの尊敬感情の分析を考察しよう。この分析は前述の如く第二批判の分析論第三章「純粋實踐理性の動機について」に詳述されてゐる。「道徳法則によつて意志が規定される」といふことは、「道徳性の本質」なのであつて、何故にさうであり得るかは人の理性にとり解くべからざる問題である。だからこの章に於ては、「どういふ仕方で道徳法則が動機となるか、即ち如何にして客観的法則が意志の主観的規定根據にされるか、」またそれによつて人の欲求能力は、この規定根據に爲作されたものとして、どういふ風になるか」といふ問題だけを取扱ふ。即ちこゝで追究せられるのは、理由ではなくして構造なのである。

　カントはいふ、「道徳法則によつて意志が規定せられるといふことの本質的内容は、意志が自由意志としてたゞ法則のみから規定せられること、從つてたゞに感性的衝動の共働がないのみなら

き、更に感性的衝動を悉く退け拂ひ、また愛着をも（それが法則に背馳し得る限り）斷ち切つて、たゞ法則のみによつて規定せられることである。だからその限りに於ては、動機としての道德法則の作用は單に否定的である。また否定的なるものとしてこの動機は先驗的に認識され得る。何故なら、あらゆる愛着や感性的衝動は感情に基いて居り、さうしてこの感情に加へられる否定的作用（愛着を斷ち切ることによつての）もまたそれ自身感情だからである。從つて我々は次のことを洞察し得る。それは意志の規定根據としての道德法則があらゆる我々の愛着を妨害することによつて、それ自身一つの感情を、卽ち苦痛と呼ばれ得る一つの感情を、作り出さなくてはならぬといふことである。さうしてこゝに我々は、純粹實踐理性の認識と快不快の感情との關係を、先驗的な概念から規定し得る最初の、また恐らくは唯一の場合を持つのである。」（V. S. 80—81.）

　この特殊な不快感、卽ち感情に對する道德法則の否定的作用としての感情は、カントによれば單に否定的感情に留るのではない。その中には非常に積極的なものがふくまれてゐる。彼はすべての愛着を我執（Selbstsucht）として總括するのであるが、我執は自愛と自負とに區別される。純粹實踐理性はこの自愛に對してはたゞ「斷ち切る」といふ作用を加へるだけであるが、自負に對しては實に「たゝき潰す」といふ程に激しく働きかけるのである。こゝに否定の作用の積極的

な面が見られる。「道德法則は自惚れをうちのめす。が然しこの法則は何らかそれ自身に積極的なもの（肯定的なもの）でもある。云ひかへれば知的な（自發的な）原因性の形式、卽ち自由の形式である。だからしてそれは、我々に於ける主觀的な反抗卽ち愛着に對抗して自惚れを弱らしめることによつて、同時に尊敬の對象となり、更に一步を進めてそれを打ちのめし、屈服せしめることによつて、最大の尊敬の對象となるのである。從つてまた、經驗的根源から出たのでない、先驗的に認識せられる一つの積極的な感情の根柢ともなる。だから道德法則に對する尊敬は、知的（卽ち自發的）根柢によつて作り出される感情である、さうしてこの感情は、我々が全然先驗的に認識しまたその必然性を洞察し得る唯一の感情なのである。」(V. S. 81－82)

かくカントは道德法則が愛着を否定することによつて生ずる不快感の裏に、積極的な面を見出したのである。不快の面は屈服屈從であるが、その半面は尊敬なのである。この否定肯定の兩面にカントは鋭く着目した。さうしてこの二重的構造を持つた道德的感情に於て、彼は道德的行爲の規定根據を見出したのである。「愛着の根柢に存する感性的感情は、確かに、我々が尊敬と呼ぶ感じの條件である。然し感情がかく尊敬を條件づけるといふその規定の原因は純粹實踐理性に存してゐる。だから右の感じは、その根源に從へば、感性的ではなくして實踐的に作り出されたものでな

くてはならぬ。　だから、この道徳的感情は単に理性によつて作り出されたものである。それは行為の評價には役立たず、また客觀的道徳法則そのものの基礎づけにも役立たぬが、たゞ法則を格率にするための動機としてのみは役立つのである。」(V. S. 85.) して見ればこの道徳的感情は、行爲のあとからその善惡を判定するものとして現はれるのではなく、逆に動機として行爲を可能にするものなのである。さうしてこの感情が道徳法則を基礎づけるのではなく、逆にこの感情に於て法則が法則として我々に接するものとなるのである。

こゝに我々は道德法則と尊敬感情との間の注目すべき關係に面接する。右の引用文の示す如く尊敬が動機となつて法則が格率となるのであるならば、道徳的行爲は明白に尊敬によつて可能となるのであり、從つて尊敬が行爲よりも先である。然しその尊敬はあくまでも法則に對する尊敬であるが故に、尊敬によつて初めて法則が可能となるのではない。尊敬が法則に先立つことは出來ぬ。がまた逆に法則が尊敬に先立つてであるといふのでもない。法則は尊敬に於て初めて見出されるのである。こゝに兩者の間の、尊敬←→法則、といふ如き二重關係が注目されねばならぬ。法則が法則として我々に向ひ來る仕方、それが同時に法則に對する尊敬の感情に於て法則があらはになる仕方にほかならぬのである。

前に言及したやうに、ハイデッガーはカントの分析のこの點に着目して、カントの仕事を賞讃してゐる。感情は何かに對する感情であると共に己れを感ずることである。從つて「法則に對する尊敬」に於ては、同時に「尊敬する我」があらはになる。また前述の如く、尊敬は行爲を可能ならしめるものであるから、この「尊敬する我」は行爲の規定根據としての自己、即ち「行爲者としての自己」である。それと共にまた尊敬は法則に向つてゐる。その法則は自由な理性が己れ自身に與へるものである。然らば法則に對する尊敬はまたその立法者に對する尊敬、即ち己れ自身に對する尊敬でなくてはならぬ。この自己は自愛や自惚れの自己ではない。自惚れを打ちのめす自己である。そこで尊敬に於ては、「尊敬する自己」と「尊敬せられる自己」とがあらはになる。われがおのれを尊敬するのである。ところで法則に對する尊敬は、己れを法則に服從せしめる。從つて尊敬はまた「われが己れを己れ自身に服從させること」である。この自己服從に於てわれは己れ自身にあらはになる。

然らばこの「われが服從する自己」「尊敬の對象としての自己」は何であるか。法則に己れを服從させるとは、我が己れを純粋理性としての自己自身に服從させることである。即ち右の自己は理性であり純粋意志である。然らばそれへの服從は、同時に己れを理性としての己れ自身に、即

ち自己を規定する自由者としての自己自身に高めること(Erhebung)にほかならない。この獨特な服從的向上、——即ち己れが己れ自身に服從しつゝ己れを己れ自身に高めること、——それが自我をその尊嚴に於てあらはにする。

以上の如く見れば、尊敬感情はわれわれが本來的なる自己を自覺する仕方である。さうしてこの本來的自己の意識は、服從的向上といふ如き二重構造を持つてゐる。この構造に關してカントは『道德形而上學の基礎づけ』第一章の中程に非常に興味深い註釋を附けてゐるのである。(二八、S. 18 f.) それは尊敬感情を持ち出すことによつて曖昧な感情の領域へ逃げ込むのではないといふ辯明なのであるが、その中に彼は尊敬を愛着及び恐怖(Neigung und Furcht)に似たものとして取扱つてゐる。これはハイデッガーによると、古代哲學に關係のある考なのである。古代に於ては最廣義の實踐的態度 orexis(欲求或は感情)は、diōxis(何ものかに向つて行くこと、追求)及び φυγή(何ものかから逃げること)によつて特性づけられた。カントはこの追求の代りに何ものかへの愛着を云ひ、逃避の代りに何ものかへの恐怖を用ゐたのである。尊敬の感情はこの兩者に似てゐるのであつて同一なのではない。何故なら右の兩者は感性的に規定せられてゐるが、尊敬の感情は全然純粹な追求逃避であつて實質的に異なつてゐるからである。ではどういふ意味で尊

敬は追求逃避であるか、それは法則に對する二重關係なのである。法則に己れを服從させるとき我々は好んで服從するのではない。嫌々ながら強制されるのである。だからこの道徳的感情は、「服從としては快をふくまず、むしろ行爲への不快をふくむ。」これが法則から逃避しようとする方向である。「然しこの強制は己れの理性の立法によつてのみ行はれるのであるから、この道徳的感情は高めること(Erhebung)をふくんでゐる。」(V, S. 87) これは己れを本來の己れの方へ向はせるのである。その限り本來的自己への追求がある。かゝる追求と逃避との二重の方向に於てカントは尊敬の根本的構造を見たのであつた。

かゝる構造を持つた道徳的感情が本來的自己の意識なのである。そこに現はれるのは經驗的主觀の狀態ではなくして、人の本來的な存在である。かゝる存在がこの感情に於て「知られてある」ことになるのである。が知られるとは云つても、認識の場合に於ける如く自我を對象的に確定するといふのではない。人の存在は行爲である。それが知られるのもまた主體的に行爲としてである。だから本來的自己の意識もまたそのまゝに行爲なのである。カントはいふ、「法則に對する尊敬は道徳性への動機ではなくして道徳性それ自身である。それが主觀的に動機と見られるだけなのである。」(ebenda) 本來的自己を意識することは、單に觀照的に或るものを映すといふ如

きことではなく、直下に逃避と追求との動きを始めることである。屈從しまた向上することなのであるが、かゝる動きがあるためには、本來的自己を意識するものがまた非本來的自己の立場に立つてゐるのでなくてはならない。

かく見れば本來的自己卽ち道德的人格性があらはになると同時に、これに對して嫌々ながら屈從する自己、屈從しながら自己の向上を感ずる如き自己もまたあらはになるのである。かゝる自己は何であるか。かゝる自己と道德的人格性との聯關は何であるか。こゝに我々は人格と人格性或は人類性との聯關の問題に到達したと思ふ。

八　人格と人類性

カントは尊敬の感情を分析するに際して、「尊敬はいかなる場合にも常に人格に向つてゐる、決して事物（Sache）には向はない」（K. p. V. S. [illegible]）と云つた。この區別はこの後非常に重大視されたものである。が、その際尊敬の對象たる人格（Person）は道德的人格性（Persönlichkeit）と全然同視されてゐるのであらうか。人格と事物との區別も重大ではあるが、人格と人格性との區別もそれに

為らず重大ではないであらう。カントが「本來的自己」と稱したものは、人格にとつての本來的自己であり、從つて人格の人格性ではないのであらうか。

この問題を考察するために先づ我々はカントが人格をいかに規定したかを見なくてはならぬ。それを最も明に示してゐるのは、「それ自身に於ける目的」(Zweck an sich selbst)としての人格の規定である。

カントはこの規定を「道徳形而上學の基礎づけ」第二章に於て定言命法の考察に際して持ち出した。それを持ち出すに至つた徑路は次の通りである。まづ定言命法の根本法式を確定したカントは、その法則の普遍性に着目して自然法則を範型(Typus)とする第一の導出法式を作り上げる。が自然法則は道徳法則と同じ意味の法則ではない。前者が「生起するもの」の法則であつて生起せざるものに關せないのに反し、後者はたとひ生起せずとも「生起すべきもの」の法則である。だから定言命法が必然的法則であるならば、それは先驗的に「理性者一般の意志」といふ概念と結びついてゐなくてはならぬ。云ひかへればこの法則は、「意志が理性によつてのみ己れを規定する限りに於ての、意志の己れ自身に對する關係」を意味する。ところで、「意志に對しその自己規定の客觀的根據となるものは、目的である。」(IV, S. 428) 然し目的はいつも客觀的根據であ

ふのではない。欲求の主觀的根據に基いた主觀的目的もある。これは實質的相對的であつて、主觀の或る特殊な欲求能力へ關係することにより價値を獲得する。がこの價値は相對的であつて、あらゆる意志に通用する必然的原理を與へることは出來ぬ。然らば必然的法則としての意志の法則は、實質的相對的なる目的を排除し、形式的絶對的な目的を根據とせねばならぬ。こゝに於て「その存在がそれ自身に於て絶對的價値を持つもの」(etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat) が問題となるのである。このやうな「それ自身に於ける目的」がなくては道德法則は可能とはならない。然らばさういふ目的は何であるか。

こゝにカントは前述の規定を持ち出したのである。「人 (Mensch) 及び一般にすべての理性的なるものは、それ自身に於ける目的として存在する、單にこれかれの意志に對する任意使用のための手段としてのみでない、自他に對するすべての行爲に於て常に同時に目的として見られねばならぬ。愛着の對象はすべて相對的價値を持つのみである、何故なら愛着及びそれに基いた欲求がなかつたならばその對象は無價値であるだらうから。然らば欲求の源泉としての愛着自身は如何。それは願望すべき絶對的價値を持つどころか、むしろそれから全然離脱することが理性的なる者の一般的願望でなくてはならぬといふ位である。だから我々の行爲によつて獲得すべきすべ

ての對象の價値は、常に條件づけられてゐる。その存在が我々の意志に依存せず自然に基いてゐるものと雖、それらが理性なきものであるならば、たゞ手段として相對的價値を持つに過ぎず、從つて事物（Sachen）と呼ばれる。それに反して理性的なるものは、その本性がそれらを既にそれ自身に於ける目的として特徴づけてゐる故に、人格（Person）と呼ばれる。といふのは、それらを單に手段としてのみ用ひられてはならぬものとして特徴づけ、從つてその限りに於てすべての恣意を制限し、さうしてそれ自身尊敬の對象となつてゐるのである。だからこれは單なる主觀的目的（即ちその存在が我々の行爲の結果として我々に對して一つの價値を持つもの）ではなく、客觀的目的、即ちその存在がそれ自身に於て目的であるところのものである。」（IV, 286—287.）

以上によつて見れば、人格は「人及びあらゆる理性的なるもの」を含むのであり、さうしてそれらが人格と呼ばれる所以は自己目的性に存するのである。何故に理性的なるものの本性が自己目的性であるかは、こゝには全然說明せられて居らぬ。がカントにとつてはこれは自明のことであつたやうに見える。理性的なるものの本性は理性であり、目的を設定する活動は畢竟理性の活動に他ならぬとすれば、恐らくそれは自明のことでもあるであらう。しかし人格と人格性との區別に着目する者にとつては、この問題はさほど單純ではない。自己目的性は人格が人格と呼ば

れる所以であつて、人格そのものではない。云ひかへればそれは人格の「本性」なのであり、從つて「人格性」にほかならぬのである。個々の人格がそのまゝに自己目的のみであるならば、即ち手段的性格を全然持たないものであるならば、カントはこの人格の規定からして人類性の原理を導き出すことは出來なかつたであらう。

然らばこの原理はどういふ風に導き出されたか。彼はいふ、「最高實踐的原理が、また人の意志に關して云へば定言的命法が、あるべきであるならば、それは次の如きものでなくてはならぬ。即ち、それ自身に於ける目的であるが故に必然に何人に取つても目的であるところのものを表象することによつて、意志の客觀的原理となる如きもの、從つて普遍的實踐的法則となる如きもの。この原理の根柢は、理性的なるものがそれ自身に於ける目的として存在する、といふことである。人は必然に己れの存在をかういふ風に表象する、その限りそれは人の行爲の主觀的原理である。しかし他の理性的なるものもすべて同一の理性根據に從つて己れの存在を表象する。だからそれは同時に客觀的原理である。これが最高の實踐的根柢となつて、そこからあらゆる意志の法則が導き出されねばならぬ。そこで實踐的命法は次のやうになる、――汝の人格及び他のあらゆる人の人格に於ける人類性(Menschheit)を、如何なる時にも同時に目的として取扱ひ、決し

て單に手段としてのみ用ゐざるやうに行爲せよ。（二八、五〇、四三〇）

この個所は實に明白に人格と人類性との區別を示してゐると云へぬであらうか。人格に於ける人類性（die Menschheit in jeder Person）とは、個々の人格に於ける自己目的性である。それは人（Mensch）の總計としての人類（Menschheit）ではなくして、人を人たらしめ、人格を人格たらしめるところの、人の本性である。カントは他の場合にこれを人格性（Persönlichkeit）とも呼んでゐる。さうしてそれは既述の本來的自己と異なつたものではない。尊敬の感情に於てあらはになる本來的自己は、まさにこの人格性であり人類性である。だからカントは云つてゐる、「人（Mensch）はあまり神聖なものではない。しかし彼の人格に於ける人類性（Menschheit）は彼にとつて神聖でなくてはならぬ。」（一〇五、一五五）かく神聖視せられる人類性は直ちに個々の人格ではない。人格はこの人類性に基いて人格となつたものである。それは自己目的として存在するが故に人格と呼ばれた。即ちその存在が自己目的的であるところのもの、云ひかへれば自己目的性をその存在に於て實現したもの、それが人格なのである。從つてかゝる存在の仕方を持つもの、或は自己目的性を實現する當體は、自己目的としてあるものではない。その側面に於ては人格は手段として取扱はれ得る性格を持つてゐるのである。それが既に人格と呼ばれてゐる側面から見れば

この手段的性格はあらはにならないかも知れぬ。しかしこれなくしては人格が人類性から區別せられる所以は全然見出すことが出來ぬ。カントは人格の人類性或は人格性にのみ注意を集めて裏面の手段的性格を力說せぬが、しかしこれは嚴密に定言命法の第二導出法式のなかに云ひ現はされてゐる。卽ち彼はそこで人格に對する手段的取扱ひを前提とし、それに對して單に手段としてのみ取扱ふことなく常に同時に目的として取扱ふことを要求したのである。

がそれならば何故こゝに人類性が取り入れられたのであらうか。手段的・目的的の二重の取扱ひを受け得るのはたゞ人格のみであつて人類性ではない。人類性は純粹な自己目的性であり、人にとつて神聖なものである。それに對して手段的取扱ひをも許す如き命法は不可解ではないか。この疑問は一見尤もなやうに見える。またカント自身もしばしばこの命法の法式から人類性の語を拔き去つて用ゐてゐる。その方が意味は明白になるのである。しかし人格を同時に目的として取扱へといふ命令が成り立ち得るのは、人格を人格たらしめてゐる人類性の故である。だから人格を目的として取扱ふ時には、人はこの人格に於ける人類性を目的としてゐるのであつて、この人格を構成する他の要素を目的とするのではない。同樣に人格を手段として用ゐる場合には、人はこの人格に於ける人類性をも手段化せざるを得ない。何故なら人類性を手段化せずして人格

を手段化することは出來ないからである。もしこの人の身體のみを手段として用ゐ、その人格には觸れない、といふ如きことが可能であるならば、その時人類性を手段としなかつたといふことはあるであらう。がそれはまた人格をも手段としなかつたといふことに他ならない。人格を手段として用ゐるといふことのなかには、その人格を擔ふ身體や心や、すべて人に於ける經驗的性格に屬するものを手段とすることが含意せられてゐる。これらは本來手段的なものであるに拘らず、しかもそれを手段的に取扱ふことが人格を手段化するといふ意義を帶び來るのである。それは人類性がかゝる經驗的なるものに於て實現されることにより人格をなしてゐるからにほかならない。かく見れば人格を手段として用ゐるといふ事態の中には神聖な人類性を手段化するといふことが必ず含まれてゐるのである。だからこそ人格を單に手段としてのみ用ゐることを道德法則の權威によつて禁ずることが出來るのである。

以上の如く見れば人格と人類性或は人格性との區別はカントに於て極めて明かであると云はねばならない。しかも彼が「尊敬はいかなる場合にも常に人格に向ひ事物に向はない」と云ふのは右の兩者を混同した故ではなくして、兩者の關係を正確に把捉してゐるからである。尊敬が人格に向ふ所以は、そこに人格性人類性が實現せられてゐるからである。もしさうでなければ決して

尊敬は起らない。がまた人格性人類性は人格として實現せられることなしには我々の接し得るものとならない。人格といふ「もの」を通ずることなしに、直接に人格性人類性が尊敬の對象となるのではない。だから人格（Person）と事物（Sache）との有名な區別は、人格性人類性を實現してゐる「もの」と、然らざる「もの」との區別なのである。

ではこのやうな「もの」としての人格と、それを人格たらしめる所以としての人格性人類性とを、カントは如何なる意味に於て區別したのであらうか。この問題に對してはさまざまの解釋が可能である。ハイデガーはこゝに「存在するもの」とその「存在論的規定」との別を見出した。人格は「もの」であり、人格性はこの「もの」をこの「もの」たらしめる「こと」である。カントは人格性人類性に於て人格の存在論的構造を明かにしたのである。が新カント派の立場からは全然異なつた解釋が提出せられる。人格性人類性は「理念」であり、人格はこの理念の現實化せられたものである。理念は無限にあるべきことを要求するものであつて、それ自身あるものではない。があるものとして現實化せられる可能性がなければ、あるべきことを要求するのは無意義である。それは嘗て完全に實現せられたことはなく、從つて無限に實現を要求するのではあるが、しかし決して實現せられ得ないものではなく、常に實現されつゝあるのである。人格はかゝる意

味に於て理念の現實化にほかならない。——これらの解釋はそれぞれその立場をカントに反映せしめたものであるが、しかし一方で人格を「現實的なもの」と見、他方で人格性人類性を形而上學的な實體と見ないといふ點に於ては一致してゐる。カントが人格性人類性などを「本體人」「可思界」などの語によつて云ひ現はしてゐるに拘らず、それを現象の背後に存する「もの」とは見ないで、理念と呼ぶにしろ存在論的規定と解するにしろ、とにかく「こと」として解釋してゐる點は注目に價する。がそれでカントの云はうとしたことは盡されてゐるであらうか。

我々はそれを考察するために、カントが人格性人類性の規定とした自己目的性に立ち返つて、更にそれを詳細に追究して見たいと思ふ。既に云つた如くカントが「人はそれ自身に於ける目的として存在する」といふ命題を持ち出したのは、如何にも突然であつた。だからアウグスト・メッサーのやうに、カントはこゝで個人的確信を表明してゐるに過ぎぬ、と批評する人も出て來るのである。しかし右の如き自己目的性は實はカントの純粹意志の構造を他語で云ひ現はしたものに過ぎぬのではなからうか。もしさうであれば、理性的なるものは純粹意志を持つものであり、純粹意志を持つものは自己目的たらざるを得ないのである。カントが自明のことのやうに右の命題を持ち出したのは當然と云はねばならぬ。

ては自己目的性が純粋意志の構造であるといふことは如何にして成り立つであらうか。

カントに於ては最廣義の實踐は「欲求能力」として把捉される。欲求能力とは「或るものを表象する「前に置く」ことにより、この表象されたものを實現する能力」である。即ち「表象されたものの現實性の原因となる能力」である。この欲求能力から、感覺的受容的な契機を捨象し、たゞ自發的な契機、即ち己れ自身より出でて己れを行爲に規定するといふ契機をのみ取り出した時、それが「意志」と呼ばれるものになる。かゝる意志は經驗的なる何ものをも含まない故に純粹である。然し意志は依然として欲求能力なのであるから、「表象されたものの現實性の原因となる」といふ構造を失つたわけではない。では受容性を排除した純粹な立場に於て表象されたものとは何であらうか。かゝるものは「自己より發して表象すること」によつて可能にされる。こゝに表象されるものは自己であるほかはない。從つて純粹意志は「自己が自己の現實性の原因となる能力」、即ち「自己が自己を實現する能力」である。この實現の能力は「自己を表象すること」によつて規定されるが、この自己規定の客觀的根據は目的と呼ばれるのであるから、表象された自己は即ち客觀的目的にほかならない。純粹意志は意志としての構造上自己目的たらざるを得ないのである。

純粹意志は自己目的的である。意志の自己規定の客觀的根據たる目的が自己自身であり、從つて自己自身が自己を規定する。即ち意志は己れ自身にかゝはる。然るに「純粹意志の己れ自身に對する關係」は意志の法則である。從つてカントが、「意志とは法則を表象することによつて己れ自身を行爲に規定する能力である」といふ時、この法則は他より與へられた命題などを意味するのではない。己れ自身により己れ自身がおかれて(gesetzt)あること、それがおきて(Gesetz)である。從つて右の定義は次の如く云ひ換へることが出來る。「意志とは、己れの己れ自身に對する關係を表象することによつて、己れ自身を行爲に規定する能力である。」しかしかく意志が自己を規定するのは、表象されたものを實現するためにである。表象されたものの現實性の原因となるためにである。從つてこゝには可能性を現實性に轉ずる際どい機がある。意志とは可能性としての自己への關係を現實性に轉ずる「實現の機」である。可能的なる自己を現實の自己に轉ずる「原因性」である。この「實現の機」を捉へてカントは「立法」(Gesetzgebung)の概念を作つたのであつた。こゝに與へられる「法則」は純粹意志の己れ自身に對する關係である。或は可能性としての自己へのかゝはりである。かゝる法則を「與へる」とは、可能性としての自己へのかゝはりを前に押し出すこと、從つてそれを現實性に轉ずることにほかならぬ。このことは一

故に純粹意志の構造にもとづくのであるから、あらゆる理性的なるものの意志に通用する。こゝに「普遍的に法則を與へる意志としての意志の理念」が生ずるのである。して見れば自己目的性はおのづからこの自律の原理たらざるを得なかつたのである。

自己目的的な純粹意志は、可能的なる自己を現實の自己に轉ずる「原因性」として、更に「自由」を含意しなくてはならぬ。もしこの原因性が己れを規定する他の原因によつて働くならば、それは自由ではない。然し純粹意志は原因性でありつゝ己れ自身以外に己れを規定するものを持たないのである。即ち他から制約せられず、他に依存しない。だから自由なのである。がカントによればこの自由は否定的消極的であつた。何故なら、他の規定原因に依存しない（un-abhängig）或はそれから解き放たれてゐる（frei）といふ如きは、たゞ他の原因や束縛との聯關を否定するだけであつて、自に由り、自より發するといふ如き自律的意義を毫も示さないからである。そこで彼は法則の概念を手掛りとして自由の積極的な概念を導き出して來る。「元來原因性（Kausalität）の概念は法則（Gesetz）の概念を伴つてゐる。それによれば、原因と呼ばれる或るものによつて、或る他のもの、即ち結果が、措かれねばならぬ（gesetzt werden muss, 措定されねばならぬ）のである。だから自由も、自然法則に従ふ意志の特性ではないとは云へ、その故において

い、はし」（[illegible]）．無法則」といふわけには行かぬ。むしろ不變の法則（特殊の種類ではあるが）に從ふ原因性でなくてはならない。でなくては自由意志は無意義なものであるだらうから。自然必然性は作用原因の他律であつた。といふのは、何か他のものが作用原因となつて結果を作り出すといふ法則に從つてのみ、結果が可能であつた。しからば意志の自由は自律であるほかはない。即ち意志が己れ自身に對して法則であるといふ意志の特性こそ自由なのである。」（[illegible] S. 356.）かくして自由の積極的概念は、自に由る、自より發するといふ純粹自發性に求められた。意志が己れ自身に對して法則（Gesetz）であるとは、意志の原因性に於て、自により自がおかれねばならぬ（[illegible]）といふことである。これは自己目的性を云ひかへたものにほかならない。意志は可能的なる自己にかゝはりそれを現實化する働きであるが故に、必然に自によつて自が措定されねばならぬのである。もし自己が目的として措定されてもされなくても好いのならばそれは自己目的ではない。目的がなくても好いのならば、それは意志ではない。然らば自由意志とは無意義である。それに反して自己目的性や純粹意志が認められるところでは、必然にこの意志の原因性としての自由も承認されねばならぬ。だから、カントはいふ、意志を持つ理性者には必然に自由の理念を與へねばならぬ。意志あるものと考へることと、自由であると考へることとは、一

つ[illegible]或は「可想界に屬するものとしての人は、己れの意志の原因性を自由の理念の下に考へるほかはない。」(IV, S. 255.)

以上の如く人格の自己目的性は、自律自由などの如き純粹意志の構造として展開されてゐるのである。この事態を眼中に置いて、自己目的性を規定とする人格性人類性の問題に立ち返り、それを「こと」として理解するのが正しいかどうかを考へて見る。もしそれが理念であるならば、純粹意志も理念でなくてはならぬ。またもしてれが存在論的規定であるならば、純粹意志も同樣に存在論的規定でなくてはならぬ。カントに於てかゝることが全然許されないとは云へぬ。カント自身も普遍的立法的意志としての意志の理念を說いてゐる。また尊敬の感情の如き自發的感情は純粹意志の内部に於ける直接の存在了解であるとも云へよう。しかし我々はカントの最も強く主張した點がもう一つ外にあると考へる。カントが問題を認識から意志へ移したとき、彼は客觀の成立根據の問題から主體の自己規定の問題へ移つたのである。從つて意志の問題の最も顯著な特徵は、その主體的性格、行爲的性格にあると見なくてはならない。人類性は人格の主體的な根柢なのである。主體的な根柢は對象的に「有る」ものではない。しかもそれはあらゆる現實性の現實的源泉である。カントはそれを舊來の形而上學の如く「有るもの」としないで、あくまでも

主體的に規定しようとした。しかし一切の現實性の主體的な根源としての「空」の如きは、彼の屬する思想潮流には存しなかつた。だから彼はこの主體的な根柢を云ひ現はすに苦しんでゐるのである。本來的自己、本體人、といふ如き概念がそれを示唆してゐると見ることも出來るであらう。本來的自己と呼ぶのは、それが主體的な根柢としてあくまでも主體であることを示すためである。がそれが本來的として限定されなくてはならないのは、自己といふ表現が經驗的な自己として解され易い危險を防ぐためである。主體的な根柢は個人的主體ではない。從つて自己といふ語の通例の意味はこゝではむしろ邪魔になる。彼はそれを拂ひのけて人格の主體的な根柢を示さうとしたのである。同樣に本體人の概念も、一方に於てはその具體的現實性を示すために「人」の概念を用ゐつゝ、しかもそれが通例の「人」として理解せられてゐる現象人でないことを示さうとしたものである。本體としての人が何であるかはカントに取つても甚だ曖昧であるが、しかし彼はそれによつて現象的な性格を洗ひ落した主體的根柢を示唆し得ると考へたのであらう。

しかしこの曖昧性はカントが主體的根柢と人格の個・多・全との關係を十分考へなかつたことに基くものと考へられる。さうしてそこに重要な殘された問題があり、また種々の異解が起る所以もあるのである。

九　残された問題

以上観察したところによつて、カントに於ける人格と人格性人類性との別は明かになつたと思ふ。人格は汝の人格、他の人格などと云はれてゐる如く個人的人格である。しかしこれらの人格を人格たらしめてゐる人格性人類性は、自他の別なき主體的根柢である。然るにカントは、この兩者の別に注意するに急であつて、多くの人格の間の共同態を考へるに粗であつた。だから自他の別なき主體的根柢たる人類性が、同時に人格共同態を共同態たらしめる根柢であるといふ點を見のがしてしまつたのである。

ではカントはどういふ風に人格共同態を説いたか。それは有名な「目的の王國」として説かれてゐる。この王國を支配する諸法則は前に説いた人類性の原理を原理とするものである。この見當はまことに正しいのであつて、右のやうな見落しが起る筈はなささうに見える。が事實はさうでないのである。何故さういふことになつたか。それはカントが十八世紀の個人主義に足をさらはれたためだといふほかはないのである。

カントが人格を初めより個人として取扱つたことはそれ自身批判の對象とされ得るであらう。彼が人格を云ひ現はしてゐる Persona は本來役割の意味であり、共同態に於けるそれぞれの役目から出た概念である。社會なくして人格が人格となることはない。然しその問題に立ち入ることはあまりにカントを離れ過ぎる。こゝでは人格を汝の人格、他の人格といふ如き個別的人格と認めることから出發しよう。カントが力をつくしたのは、かくの如き個別的人格が何に基いて人格であるかといふ問題であつて、何に基いて個別的であるかといふ問題ではなかつた。それが個別的であることは彼にとつて自明のことなのである。それは恐らく人格が現象我即ち客體我と不可分に結びついてゐるからであらう。經驗される我は同樣な汝や彼と對立してそれぞれ個別的である。がかゝる客體我はカントに取つては「物」である、事物と本質的に異なるところのない「物」にである。かゝる物を事物から區別し、人格としての威嚴を賦與するものが、まさに人類性であつた。然るにこの人類性は、現象界と異なつた秩序に屬するのであるから、一・多・總體といふ如き範疇を適用さるべきものでない。即ち個別的でも總體的でもない。それは個別的な人格を人格たらしめてゐるのではあるが、而もあらゆる人格に於て平等無差別である。我の人格に於ける人類性と汝の人格に於ける人類性との間に差別があるといふ如きことは決してあり得ない。人類性

にあつては全然自他不二でなくてはならぬ。して見れば人格は、それが人格たる所以に着目すれば平等無差別であり、それが「物」でもある側面から見たとき初めて個別的となるのである。これは上述のカントの考から當然歸結されてよいことであらう。然るにカントはかくの如き平等無差別の人類性を本來的自己と呼び、本體人と名づけた。「自己」と呼ぶのは主體性を示すためであつたとしても、強く客體我との聯絡を保存してゐる。「人」と名づけるに至つてはたゞに客體我のみならず我の身體をも取り込んでゐることになるであらう。さうなれば平等無差別な人類性に著しく個別的性格を帶びさせられる。從つて人が本體人を本體界に於ける個別的人格と考へ、更に進んで人格をも全然本體界に屬するものと考へるに至るのは、或は無理のない誤解だとも云へるであらう。一歩を進めて云へば、カント自身が自己の本來性を平等無差別と考へることに堪へ得なかつたのではないかと思はれる。何故ならかく考へることは同時に己れの個性の根を客體我や身體の如き「物」に歸することであり、さうしてそれは魂の不死を要請する彼にとつては望ましいことでないからである。そこに人類性の把捉の鈍らせられる所以があつたかも知れぬ。

が人類性の原理を說くに當つては、カントはそこまでは退却しなかつた。人格は客體我や身體に於て人格であるが故に個別的である。だから個別的人格は手段として用ゐられる側面を決して

毀却することは出來ぬ。しかもこの個別的人格は人類性を實現してゐるが故にまさに人格なのである。從つてどの人格も同樣に尊敬の對象であり、必ず目的として取扱はれねばならぬ。こゝに自他不二である人類性が自他の差別に於てのみ現はれてゐる所以は、極めて鋭く把捉せられてゐる。人類性の原理は丁度この眞理を云ひ現はしたものである。我々は他の人格を單にたゞ目的としてのみ取扱ふことは出來ぬ。人格は人類性を實現してゐる限りあくまでも目的として取扱はれねばならぬが、しかしそれを實現するところの「もの」である限り、即ち自他の差別に於てある限り、手段として取扱はれざるを得ないのである。我が他の人格を目的として取扱ひ得るためには、相手は我の人格を手段として用ゐねばならぬ。さうでなければ相手は我の奉仕を受けないのであり、從つて我は彼に奉仕することが出來ぬのである。して見れば人格を目的として取扱ふことの裏には必ずまた人格を手段として用ゐるといふことが伴はねばならぬ。個別的人格の間には互に目的となり手段となるといふ不斷の相互轉換を必要とするのである。否、一歩を進めて云へば、目的であると同時に手段であるといふ二重構造が人格を成り立たしめてゐる限り、人格の間の關係も亦二重的なのである。使ふことが同時に奉仕することであり、奉仕することが同時に使ふことなのである。かゝる關係に於て自他不二の人類性は初めてその自他不二性を實現する。さ

うしてそこに人格の共同態が見られるのである。

かく見れば人類性の原理が共同態の原理であるといふことは極めて明白であらう。カントが「目的の國」として共同態を說く時にも、この事は一應保持せられてゐるのである。彼によれば國とは、「差別に於てある理性的なるものが、共同態的法則によつて體系的に結合すること」（IV, 433）であつた。この共同態的法則は、畢竟人類性の原理である。卽ち差別的人格の間に自他不二性を實現する原理である。それによつて差別的人格が體系的に結合するのは極めて當然のことであらう。「この法則は多數の目的（卽ち差別的人格）をそれらの持つ普遍的妥當性に從つて規定する、だからこれらの理性的なるものの人格的差別を捨象し、更に彼らの抱いてゐる私的目的の內容を悉く捨象するならば、體系的に結合せるあらゆる目的（個々人格）の全體、卽ち目的の國、（それは人類性の原理によつて可能なのであるが）、が考へられ得るであらう。」（同上）こゝに差別的人格は一つの全體に結合するのである。その限り無差別性が實現せられる。然しそれによつて差別性が全然消滅するならば、體系的結合といふ如きことはあり得ない。差別に於て無差別性が實現せられるからこそ體系的結合なのである。從つて「人格的差別」（persönlicher Unterschied）が捨象せられるといふことは、單なる無差別性に沒入するといふことではない。もしさ

うであればそこに人類性の原理が支配するといふことは不可能である。目的の國が人類性の原理によつて可能にせられるといふことは、この國の成員たる個々の人格が、自他を同時に手段的・目的的に取扱ふことによつて體系的結合を成り立たしめる、といふことなのである。從つて目的の國の成員は、自他對立しつゝ、奉仕することに於て使ひ、使ふことに於て奉仕するといふ關係に立たねばならぬ。かゝる關係は差別の立場に於てでなくては可能でない。が單に差別のみであればかゝる關係は成り立たない。だから前に云つたやうに、差別に卽して無差別を實現するからこそ、人類性の原理が支配すると云ひ得られるのである。目的の國の成員は、手段として用ゐられ得る人格、卽ち肉體や心を持つ人格でなくてはならぬ。さういふ人格の體系的結合は、現實の共同態でなくてはならぬ。

がカントはこの事を徹底せしめたであらうか。否、彼は現實の共同態と目的の國とを全然引き離した。目的の國は彼にとつては可想界（mundus intelligibilis）であつた。これは驚くべきことだと云はねばならぬ。可想界は本體界である。範疇を適用すべからざる世界である。その世界に於て人格の一や多や全體が認められるとは一體何を意味するであらうか。本體界に於て人格の自他の對立があり、人格を手段的・目的的に取扱ひ得るとは、一體どういふことであらうか。かゝ

ることが說かれてゐる以上、本體人を差別的人格と解するのは、必ずしも後人の誤解ではなくなるであらう。

我々はカントのこの退却を理解するに苦しむのである。既に論述したやうに、カントが可想界を力說したのは、現象界との二重構造のためであつた。人が可想的・經驗的の二重性格を有するからこそ、當爲も人格も可能となるといふのが、彼の力說しようとする點であつた。定言的命法も、その一つの導出法式たる人類性の原理も、すべてこの二重性格の上に立つてゐるのである。然るに今やこの人類性の原理が、單なる可想界の法則として說かれるに至つた。それは明かな矛盾である。

こゝでもし強ひてカントを救はうとするならば、こゝに云はれてゐる可想界が「可能的な世界」即ち「理想」のことであつて、本體界の意味での可想界ではないと解するほかはない。カントは人類性の原理が完全に實現せられた世界として目的の國を考へた。かゝる完全な實現は現實のいづこにも認められない。だから彼はこれを現實の共同態から區別しようと欲したのである。かく辯護することも出來るであらう。ではカントにとつて現實の共同態は何であるか。そこには如何なる原理が支配してゐるのであるか。人類性の原理が支配することなくして、果して不完全な共

同態でも成り立ち得るのであらうか。我々はその答をカントから聞くことが出來ぬ。卽ち現實の共同態の問題は彼の眼から逸してゐるのである。況んや現實の共同態と人類性との聯關が問題として取上げられる筈はないであらう。

人格と人類性との問題は、人格共同態の問題を拔きにしては、正當に取扱はれ得ないものなのである。かゝる取扱ひは一方では人格の理解を抽象的ならしめると共に、他方では人類性の徹底的な把提を妨げる。カントは丁度こゝに重大な問題を殘してゐるのである。人格と人類性とは、いづれも直に人間の共同態からして、把提し直されなくてはならぬ。コーヘンやナートルプの仕事は旣にこの努力を開始してゐることが認められる。が問題はなほ前途遼遠である。

（第五節まで、昭和五年哲學研究。以下未發表草稿、昭和十三年夏加筆。）

人間存在考察の出發點について

人間存在は本來個人的たると共に社會的、個體的たると共に全體的である。だから人間存在の構造を把捉する試みは初めよりこの二重性格の上に立脚してゐなくてはならない。人が哲學の確實なる出發點を求めて自我の意識にこれを見出した時には、彼は人間存在を正當に考察し得べき立場の外に出たのである。このことは十九世紀に『社會』の學が發展し來るに當つて時々學者の注意を惹いた。社會を模倣なりとしたタルドは社會の考察が『我意識す』の明證から出發すべきものでないことを唱道してゐる。社會的團體を力說するグムプロヴィッチは個人が思惟するといふ想定を個人主義的心理學の根本謬誤と呼んでゐる。然しこれらの學者は人間存在の二重性格を捕へ得ず、社會的存在が個人的存在の他にあるかの如くに振舞つた。つまり彼らも亦消極的に自我意識の立場に規定せられてゐるのである。それほどにこの立場は頑強な存立を保つてゐる。現在問題となつてゐる哲學的アントロポロギーの如きも人間存在の二重性格に就ては全然觸れるとこ

ろがない。曾て『學者の使命』を論ずるに當り先づ人を嚴密に規定しようとしたフィヒテが、その出發點に於て直ちに人間の社會性を捨象し、たゞ客體的自然に對立する個人にのみ問題を限つたやうに、最近のハイデガーの現有（Dasein）の分析の初めに立つものも亦『とにかくいづれも我のものであること』（Jemeinigkeit）に他ならない。シェーラーの『生命衝動』と『精神』とによる人の規定の如きも、身心關係に於てのみ『人』を捕へようとする昔ながらのアントロポロギーであつて、人間存在に突き入つてゐるのではない。

この間にあつて、現象學の立場から『個人と社會』の問題を根本的に解かうとしたテオドル・リットの企ては、その意圖より云へば、頗る異色あるものといふことが出來る。がまさにその故に、人間存在の考察が自我意識を出發點とすべきでないといふ我々の主張は、彼に於て顯著な適證を見出すことが出來るのである。何故なら彼は、現象學の立場そのものがさうであるやうに、あくまでもデカルトの傳統に從ひ、自我の現象より出發することが『思惟の自然なる方向に合致する』所以だと考へた。さうしてそこから人間の社會的個人的なる二重性格を把握しようと試みつゝ、丁度その出發の仕方の故に、極めて見事に失敗してゐるのだからである。

勿論リットは自我からの出發についても周到な注意を怠つてはゐない。先づ彼は單に自我の意

識から出發するのではなく、まさに自我の『現象』から出發するのである。それは客觀我からの出發でもなく、また認識論的主觀たる主觀我からの出發でもない。總じて主觀・客觀の對立關係を排除するところの『現象學的自我』、即ち體驗全體としての自我、それが彼の出發點である。それによつて彼は、自我からの出發が通例引き起してゐる誤謬、特に自我を獨立の要素として全體に先立たしめる誤謬から脫し得ると考へてゐる。かゝる誤謬は全體の內の『契機』を非辯證法的・機械論的に獨立せしめることに起因するのであるから、個人と全體との辯證法的統一によつて打ち克たれねばならぬ。さうしてかゝる統一はたゞ體驗全體の立場のみが明かにし得るのである。が果してそれは彼の意圖する通りに遂行せられ得たであらうか。

體驗全體としての自我からの出發は、その出發點に於て主觀・客觀關係の排除を意味する。すべては體驗全體の契機である。この意味に於て最初に現象學的還元自我論的還元が施される。だから先づ肉體は易々として自我の體驗の契機となり、肉體と共に空間界全體もまた悉く體驗化せられるのである。次で自我的體驗の流動性から時間も亦體驗のうちに取込まれ、歷史的世界全體が自我化せられる。かくして自我は、空間界と歷史界とをすべて己れの契機とし、これらを一つの中心に於て遠近法的に統一するところの體驗全體としてあらはにせられる。これが先ず第一段

の工作である。

さて右の如き自我は、表現運動を介して、表現に對する共鳴の期待や共鳴的反應などの體驗に於て、初めて『汝』を見出してくる。卽ち自我の契機たる客間界が、云はば理解に充ちた共感同情を以て、我に向つて迫つて來るやうに見える、この客間界の反應が『汝』の現象へ直接に導いて行くのである。かく『汝』は表現活動の對話的關係に於て見出されてくるのではあるが、しかもそれは我と同じく遠近法的構造を持つたものとして直知せられる。『汝』が『我』の遠近法的構造に於て一定の位置を占める、といふことを知るとき、同時に『我』が『汝』の遠近法的構造の中にある、といふことを理解してゐるのである。この關係は我の遠近法的構造と汝の遠近法的構造とが相互に規定し合ふといふに他ならない。從つて、汝の遠近法的統一を知る、といふことは、同時に二つの遠近法が互にからみ合つてゐることを知る、といふことなのである。

右の如き遠近法の相互性を知ることによつて、こゝに我と汝とを超えた『生の全體』があらはになつて來る。何故なら右の如き直接知の特徴は、この『知』が知られる對象に於ける本質的なもの『である』ことなのであり、從つて遠近法の相互性及びこの相互性の『知』のうちに、この知の現はす『ありの聯關の構造』が決定的に存するからである。『ありの聯關』は我や汝を超えた

ものであるから、『意識内容』として彼此の主觀性に歸せられるわけには行かない。『我の視界の遠近法的な組成と共にまたその相互性についての「知」も我に與へられてゐる故に、その相互性に於て我は我の意識圏をのり超え、己れを一つの生の全體のうちに置く。我はこの生の全體の構造を知りつゝ、同時に自らこの生の全體であるのである。』(Individuum u. Gemeinschaft, S. 110—111.)

自我からの出發はこゝに初めて自我を超えた生の全體に到達する。これを堺として、こゝから社會的なるものが始まるのである。卽ち我と汝との表現運動の相互性からして、自我の體驗を超えた生の聯關、或は生の全體が現はれ、そこに初次の社會的形成物が把捉せられる。更に我汝關係に『第三者』が加はることによつて、『完結圏』としての社會が形成せられる。がこれら一切の社會的形成の基底をなすものは、遠近法の相互性に他ならない。さうしてこの遠近法の相互性のうちにこそ、リットの力說する個人と社會との辯證法的統一の根が存するのである。

遠近法の相互性は、一方に於て我や汝の遠近法的統一を保持しつゝ、しかも他方に於てこの各の遠近法的統一の間の相互制約により生の全體を現はれしめる。だから、『我と汝の相互制約によつて、遠近法は云はばおのれ自身を止揚する』(do., S. 111) と云はれる。あらゆる遠近法的組織はすべて相互に密接にからみ合ふ、がそれによつて個々の遠近法が失はれるのではない、それら

は同様の必然性を以て内容的に個性化してゐる。卽ち相互性に於て遠近法的統一の獨立が否定せられつゝ、しかもその否定に於て遠近法的統一が生かされてゐるのである。遠近法的であることはあくまでも個性的であることであり、相互的結合は『同一』ではない。具體的な體驗や『有』(Sein) はすべて異なる中心から遠近法的に統一せられてゐる。しかもその遠近法が相互にからみ合つて、獨立でないのである。かゝる意味に於て遠近法の相互性は自我の辯證法を示すと云はれる。自我は生の全體の内の一契機に他ならぬが、その生の一契機がしかも己れを個性的なるものとして認識するのである。『己れを個性的なるものとして知り得るためには、生の契機は個性的であるのでなくてはならない。否己れを個性的なるものとして知り得るためには、生の契機は單に個性的であるよりも以上のものでなくてはならない。』(do., S. 119.) 何故なら個性的なるものがその個性のうちにのみ閉ぢ籠つてゐるならば、その個性を知ることは出來ないのであつて、たゞ個性を超えた立場のみがこの知を可能ならしめるからである。しかし個性を超えるからと云つて自我の立場でなくなるのではない。それはあくまでも自我の立場でありつゝ、しかも己れの遠近法にのみ縛られてはゐないのである。卽ち遠近法の相互制約が個性を超えた立場として個性的な遠近法的統一を把握せしめるのである。

以上の如きリットの考の内に、我々は二つの側面を見分けることが出來る。一は全體とその契機との關係を辯證法的に把捉するといふ側面であり、他は現象學的自我より出發してこの自我を超えた全體を把捉するといふ側面である。我々は前者に對しては何等反對すべきものを見出さない。リットがこの立場から、個人と社會との關係についての個人主義的及び普遍主義的な見解をいづれも非辯證法的・機械論的であるとして斥けるのは、まことに當を得てゐると云はねばならぬ。勿論この全體と契機との關係はこれだけで濟まさるべき問題ではない。全體は更にその有限性と絶對性とに於て追究され、全體を全體たらしめる全體性の根源にまで溯源せられねばならぬ。がとにかく社會と個人との關係を全體と契機との關係に於て把捉しようとする意圖そのものは反對さるべきでない。問題とさるべきはむしろ第二の側面である。リットの見解が個人と社會との關係を全體と契機との辯證法的關係として明かにした、と云ひ得るためには、個人を契機とする「全體」としての社會が、その現象學的立場に於て具體的に把捉せられてゐなくてはならない。しかし彼は果してその現象學的自我から社會にまで到達したであらうか。彼の所謂「體驗全體」或は「生の全體」はこの聯關に於て果して何を意味するであらうか。

前に我々が簡單に辿つて見たやうに、リットの考察の過程は、現象學的自我から出發して、ま

す肉體や空間界を體驗我の契機に化し、次で時間や歴史界を體驗我の契機に化した。さうしてこれら一切の契機は、一つの中心に於て遠近法的に統一せられる『體驗全體』に、その契機として屬するのであるとせられた。こゝに全體と契機との關係が正しく適用せられてゐることは認めて置いてよい。然しこの考察過程の全體を通じて、そこにはまだ『汝』も『彼』も住んではゐないのである。その限り現象學的自我からの出發は何の破綻も示してはゐない。然るに『汝』の現象と共に入り來るのは、我の意識圏を超えた『生の全體』である。從つてこゝで全體の位置に立つものはもはや體驗全體ではない。我の體驗全體や汝の體驗全體をそれぞれ個人的契機とするところの『生の全體』が、新しく全體の位置に据わるのである。かゝる全體は我の意識圏を超えてゐる點に於て、もはや現象學的現象ではない。然らばかゝる全體とその契機たる個人との關係は、體驗全體とその契機との關係に於ける如く、現象學的方法によつて處理することの出來ぬものである。體驗全體が如何に現象學的に明かにされ得たとしても、それは我の意識圏を超えた全體に就て何の寄與するところもない。然るにリットはこの限界を認めようとはしないのである。

　リットがそのために用ゐた方法は、『知』（Wissen）と『有』（Sein）との同視である。知の特質は、知ることと自身が知られる對象に於ける本質的なものであることである。從つて知ることに於

て知られる對象の『有の聯關』(Seinszusammenhang)が顯はにされる。さうして『有の聯關』は我や汝を超えたものである。だから我が我を超えた生の全體を知ることは、同時に我がその全體であることに他ならぬ。かくして我と我の意識圏を超えた全體との間の『知』の關係が、同時に『有の關係』とせられるのである。

かくの如く『知』が單に我の體驗ではなくして知られるものの『有』を示すといふことは、リットが社會現象の根源としての『汝』の現象を把捉したとき、既に働いてゐた考である。我が表現運動に於て初めて『汝』を見出すとき、我はその汝が遠近法的統一であることを直接に知ると云はれる。さうしてかく『知ること』は、汝が遠近法的統一として『あること』なのである。また汝を知ることは同時に我と汝との遠近法の相互性を知ることであるとせられる。さうしてかく相互性を『知ること』も亦この相互性が(卽ち我及び汝の根柢となる生の聯關が)『有ること』に他ならぬのである。かくの如き意味に於て我とその生の聯關との間に有の聯關があり、我は我として有ると共にまさに我を超えた全體である、と云はれるのである。

リットに於ては右の如き知と有との同一に於てのみ我の意識圏を超えた全體的なるものが導入せられる。しかしこのことは彼の所謂生の全體が結局我の意識圏を超えてゐないといふことの證

識である。知と同視せらるる有は『である』及び『がある』として意識せられた有であつて、意識を超えた根柢的な『存在』ではない。『知自身は知られる對象に於ける本質的なものである』といふ『である』に基いて知の現はす『有の聯關』が證示せられる如きは、右の事情を露骨に示すものである。なるほど『知』は知られたものの『何かであること』(Noema)であるには相違ない。しかしこのやうな『であること』は現象學的意識に於けるノエーマであつて、意識を超え意識の根柢をなすところの存在ではない。從つて生の全體を知ることは、生の全體が何かであることを示すに過ぎない。かくして把捉せられた生の全體は依然として意識圏内の生の全體であつて意識圏を超えた全體といふことは出來ない。

然しリットが意圖するところは我汝の遠近法の相互性を以て意識圏の主觀的制限を脱するといふことである。この制限を脱しなければ總じて社會的なるものは現はれることが出來ない。從つて『個人と社會』といふ主題そのものに到達することが出來ない。然るにかゝる制限を置いたものは實は彼自身の現象學的自我からの出發なのである。この出發點に忠實である限り、空間界歷史界の一切が體驗全體の變樣に化せられても、なほそこには『汝』も『彼』も住んではゐない。そこでこゝには現象學的自我からのみ導出することの出來ない『汝』が何かの仕方で與へられね

ばならぬ。彼はそれをどう處理したか。曰く、『汝』は遠近法的構造を持つたものとして直接に知られるのである。然しそれならば最初に『汝の明證』を許すのも同様ではないか。出發點に於て明證的に何の疑もなく存するものは、單に自我のみではなくして『汝』である。『汝』が明證的であれば我汝關係も明證的であり、更に廣く社會も明證的でなくてはならぬ。つまり出發點は自我ではなくして個人的・社會的な人間存在そのものだつたのである。さうすれば汝との聯關を除外して我の體驗全體を考へるといふ如き彼の考察方法そのものが甚だしく抽象的に過ぎなかつたことになる。汝や彼の住まない空間界、社會的に形成せられるのでない歴史界、などといふものが一體どこにあるであらうか。かゝる空間界歴史界を契機とする體驗全體などといふものが一體どこに存在するであらうか。それらは個人的・社會的な人間存在を個人意識の視點から抽象化する時にのみ得られるものなのである。しかも彼はこの抽象化の極點から出發して、最初に捨象して置いた『汝』を自我の場面から見出して行かうとする。さうしてそれが不可能なるが故に止むなく『汝』の明證を許しつゝ、しかも『知る』ことは『有る』ことであるといふ理論によつて汝の明證を隱し、あくまでも現象學的自我からの出發を守らうとするのである。それが守られた限りに於ては我の意識圏を超えた全體は捉へられてゐない。何らか社會的なるものが捉へられてゐる

る限りに於ては汝の明證が根柢となり自我からの出發は無意義にせられてゐる。

もとよりリットも、人間存在が初めより個人的・社會的であることを知らないのではない。彼は他の著『歴史と生』のなかで次のやうに云つてゐる。「意識的生活が目ざめると共に人（der Mensch）は己れ自身を己れと異種的な對象の世界のたゞ中に唯一のものとして見出すのでなく、己れと同様に意識的生活の擔ひ手であり、且つその上に彼自身と直接の生の聯關に立つてゐるといふことの直接に確實なものたちの圈内に置かれてゐることを見出すのである。この生の聯關は相互的な理解や相互の間の絶えざる影響などを含んでゐる。この生の聯關を我々は社會的聯關と呼び、この聯關に於て形成せられる生の形成物を團體（Gruppe od. Verband）と呼ぶ。」（Geschichte und Leben, 2. Aufl., S. 23.）こゝでは全體と契機との辨證法的統一はまるで忘れ去られたかのやうに説かれてゐるが、然し少くとも自我のみではなく社會も亦『直接に確實』であることを承認してゐるのである。しかも一度その社會を體系的に把捉しようと試みるや、「自我からの出發が思惟の自然なる方向に合致する」と揚言する。さうして我々の問題はこの『自我からの出發』が果して正しいかといふ一點なのである。それは前述の如く明かな失敗を示してゐる。

そこで我々はいふことが出來る、個人と社會との關係を全體と契機との辨證法的關係として把

提しようとする意圖はまことに正しいに拘らず、現象學的自我からの出發はこの全體としての社會を具體的に把提せしめなかつた。これまさに自我からの出發が抽象的たるが故である。體驗我の把提が如何に具體的であつても、體驗我に注視を集めること自身が、すでに、個人的・社會的な人間存在から個人的存在をのみ抽出したことを意味する。さうしてこの抽象と同時に人間はその實踐的な根柢から引き離され、單に觀照的な立場に移されて了ふ。このやうな抽象的人間の相互性を如何に綿密に取扱つても、初めに捨てられた具體性は返つて來ないのである。

しかもこのリットは、個人と社會との關係についての在來の見解をすべて不十分なるものとして斥け、たゞ彼の立場のみがこの問題を十分に解き得ると主張する。さうしてその主張が必ずしも當らなくもないのである。といふのは彼はこの主張を主として全體と契機との辯證法的關係に基いてなしてゐる。從つてこの視點から試みられた個人主義的及び普遍主義的社會觀への批判には頗る正鵠を得たものがある。問題が「個人と社會との關係」に關する限り、彼の豪語にも尤もなところがあると云つてよい。しかしこの關係の地盤たるべき「全體としての社會」がいかに把提せられるかの問題に關しては、リットも結局その排撃するところの個人主義的見解に陷つてゐるのである。さうしてこの失敗の原因は自我からの出發に他ならない。全體と契機との辯證法的

關係が眞に具體的に把握せられてゐるならば、契機としての自我を問題とするとき、この契機を空虛たらしめる全體がすでに見られてゐなくてはならぬ。從つて自我からの絕對的出發は不可能である。出發點はあくまでも個人的・社會的な人間存在でなくてはならない。

然し個人的・社會的な人間存在からの出發といふ如きことが如何にしてなされ得るか。それは極めて容易である。人は書齋でたゞ獨り思索にふける前に、その書齋へ引きこもるといふ行爲をなした。それを忘れなければよいのである。我々に最も手近かな日常の生活は、思索よりも先である。さうしてその日常の生活は、どこを捕へて見ても、既に個人的・社會的といふ二重性格を持つてゐる。それは何人にも自明のことであるが故に反つて人々の眼中から逸し去つてゐるが、然しそこにこそ人間存在のあらゆる深みへの正しい緒が存するのである。

（昭和十年、思想）

實質的價値倫理學の構想

一　歷史的狀勢

現象學派の倫理學が學界において注目せられるに至つたのは、フッセァルの『哲學年報』第一卷（一九一三年）にマックス・シェーラーが「倫理學に於ける形式主義と實質的價値倫理學」を書いてからではないかと思はれるが、然しこの時には既にシェーラーの道はフッセァルの道から別れてゐた。シェーラー自身が一九二二年に「超越論的方法と心理學的方法」第二版の序に於て語る所によると、彼はフッセァルの「論理學的諸研究」に強く影響せられ、たゞ直接的明證的な直觀によつてのみ達せられる（世界及び精神の）本質存立を、オントローギッシュ（有論的）にまた實在論的に研究するのが彼の哲學の道であることを悟つた。從つてフッセァルがその年報の第一卷で既に示してゐる意識內在的な、觀念論的な立場は、彼の取るところではない。だから彼は

『自己認識の偶像』のなかで、フッセールが一九一〇年に『ロゴス』に書いた論文に對し、フッセールは意見を變へた、現象學と心理學を混同してゐる、といふ抗議を提出してゐる（『價値の顚覆』第二卷、六二頁註）。さうしてまた實際フッセールは、シェーラーの反カント的傾向とは逆に、この後著しく批判主義の立場に近づいて行つたのである。然るにシェーラーの實在論的な傾向はニコライ・ハルトマン（N. Hartmann. Ethik. 1926）に於て一層顯著に現はれてゐるやうに見える。從つて現象學派の倫理學は、それが明白に成立したとき、既にフッセェルの現象學とはその發展方向を異にしてゐたといつてよいのである。

この分離は現象學に於ける發展方向の相違を示すと共に、また倫理學の問題自身の發展を著しく制限した。その制限が如何なる意味のものであるかは、實質的價値倫理學がいかなる歷史的境位に於て出現したかを見ればほぼ明かになることと思ふ。で我々は先づ初めにシェーラー自身がこの問題について論じた論文（フリッシュアイゼン・ケーラー編『哲學年報』第二卷「倫理學」）を參照しつゝ、この歷史的背景を概觀して見たいと思ふ。

（イ）　現代ヨーロッパの道義感の特徴

シェーラーは、現代ヨーロッパに於けるさまざまの倫理學が發展し來る地盤としての「現代ヨーロッパの道義感」の内に、著しい二つの特徴を認める。一はその革命的性格であり、他は深刻な内的分裂である。

革命的性格は十九世紀末より二十世紀へかけての世界の變化に起因する。ヨーロッパはもはや一つの纏まつた世界ではなくして、世界の一部である。ヨーロッパの歴史が「世界史」であり、ヨーロッパの文化が人類の文化である時代はもはや過ぎ去つた。かゝる局面の變化と相伴つて、ヨーロッパの倫理學は、ヨーロッパの道義感を根據づけ公式づけるといふ仕事にだけ留まることが出來ず、それと異なる道義感をも考慮に入れざるを得なくなつた。カントが、自分は新しい道德を見出したなどといふのではない、唯新しい根據づけをやつたまでである、と云つたのに對して、ニーチェが、哲學者は新しい價値を創造する、と宣言したとき、右の如き新しい時期が到來したのである。ニーツシェは古代希臘の道義感を以てヨーロッパの道義感に對抗したのであるが、しかし同樣のことは他の特殊な道義感を以てしても同樣の權利を以てなすことが出來る。そこで道德の根據づけの問題は、あらゆる特殊な道義感を道德の事實として承認する經驗主義的な立場で、或は特殊の道義感をまさにかく發展すべきものとして理解せしめるやうな、倫理的なる

直接明證を求める立場、などを生み出したのである。さうして、シェーラーによれば、この後者こそまさに實質的價値倫理學の立場に他ならない。

第二の内的分裂は、哲學的倫理學と現實問題を論ずる倫理的著述との對立の内に明白に現はれてゐる。哲學的倫理學は具體的問題への通路を見出し得ず、たゞ究極の、方法や原理の問題を、觀念的に論ずるに過ぎない。と云つて他方、具體的問題を取扱ふ著述は、哲學的根柢を缺いた出鱈目なものである。この種の傾向は、現代に著しい經濟や性の問題を取扱ふ著書に於て、特に目立つて見られる。かゝる分裂を救ふ道は、哲學的倫理學が具體的な問題を取り上げ、それらの現象の本質を明かにし得るやうになるほかはない。さうして、シェーラーによれば、これをなし得るものも亦實質的價値倫理學のほかにないのである。

以上の如く價値倒換や新しい價値領域の開拓の運動が實質的價値倫理學に流れ入つてゐるとすれば、――しかもそれがこの派の倫理學の主要な特徴をなすとすれば、この立場が他のいかなる立場に對抗し、またいかなる立場を味方とするかは、おほよそ定まつてくるであらう。

(ロ) 正統的・哲學的倫理學

正統的な、或は狹義の哲學的倫理學は、大體において對抗者として取扱はれる。こゝには論理主義と心理主義との二つの傾向が見られるのであるが、實質的價値倫理學は、前者に對しては實質主義を以て、後者に對しては先驗主義(Apriorismus)を以て對抗した。前者の代表的なるものは新カント派の倫理學である。コーヘン、ナートルプ、シュタムラー、シュタウディンガー、ベルンシュタイン、フォルレンダー、グェルラントなどがこれに屬する。シェーラーはこれらの諸家の個々に對して反駁をする代りに、その源流としてのカントを捕へ、その形式主義の克服を彼の仕事の重大な主題とした。價値實質の主張はカント風なる形式・實質の考を覆へすに足ると考へられたのである。勿論新カント派に於ける共同態の重視や經濟生活の强調は、現代の道義感の特徴としての價値領域の擴大開拓の傾向を示してはゐる。しかし論理主義の立場に留まる限りこの傾向は十分に伸され得ないと考へられたのである。

心理主義は、新カント派が力をつくして排撃したにも拘らず、丁度カントやロマンティークの哲學が取扱ひ殘した多くの豐富な生の内容を問題とし得たが故に、價値領域の擴大開拓といふ意味に於て十分勢力を得ることが出來たのである。ヘーゲルを心理主義の立場に移したと云はれるヴントの倫理學の如き、その代表的なものと見られるであらう。こゝでは意志の心理學や民族心理

學的研究が根據となつて、すべて精神的價値の創造增大に役立つものは善であるといふ倫理學的根本命題が作られる。がそれと共に他方では、曾てカントが片づけ去つた如く見えた英國の經驗學派も亦種々の形に於て蘇つて來る。同情倫理學や功利主義は、或はカント哲學と結びつき或は新しい生物學と結びついて、力強い影響を持ち始めた。カントの形式主義をアダム・スミスの說に特殊な仕方で結びつけ、それを感情移入と反省的同情との理論によつて深く基礎づけたリップスの倫理學は、彼自身が心理主義ではなくしてフィヒテの立場であると抗議するにも拘らず、心理主義の傑出した代表作と認めてよい。カントの文化價値の力說に對してこゝには人格價値の力說がある。しかしこの立場に於ては價値の本質が何であるかは明かにせられない。アプリオリの價値實質がいかにして與へられるか、道德的價値の特殊な領域はどこにあるか、人格と價値との關係如何、といふ如き問題は、別の仕方で解かれなくてはならぬ。

（八）價値論的研究

以上の如く正統的哲學的倫理學が現代の道義感の要求を充たし得ないに反して、心理學的研究の中から生れ出た全然新しい一つの傾向がある。それは新しい問題設定によつて倫理學の性格全

體を顯著に作りかへるかの如くに見える。卽ち倫理學的問題全體を「價値」の概念と眞相とに集中し、倫理學を哲學的價値論として發展せしめようとする價値論的研究がそれである。

この傾向の新しい點は、先づ第一に、道德現象の心理學的歷史的敍述說明が倫理學的問題でないことを明かにした點である。これによつて心理主義や歷史主義が倫理學から斥けられる。第二には、在來心理主義歷史主義と對抗してゐた唯一の立場卽ち規範倫理學命令倫理學を斥けたことである。これによつて論理主義もまた不可なりとせられる。かくして價値概念の上に倫理學を築くことは、經驗的相對主義と空虛な形式主義とを共に克服することに他ならぬとせられる。かゝる研究の目ぼしいものとしてシェーラーが數へたのは、まづブレンターノ（Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889）を先達として、マイノング（A. Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. 1894）、エーレンフェルス（Chr. v. Ehrenfels, System der Werttheorie. 1898）、コルネリウス（Hans Cornelius, Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. 1911）、クリューガー（Felix Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen. 1898）、ミュンスターベルヒ（H. Münsterberg, Philosophie der Werte. 1908）、シュトゥンプ（Carl Stumpf, Vom ethischen Skeptizismus. 1909）、フッセァル（Edmund Husserl, Ideen zu

einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 1913) などであり、シェーラー自身の『倫理學に於ける形式主義と實質的價値倫理學』も亦こゝに數へ込まれてゐる。

價値論の根本問題は、善い・悪い・尊い・卑しいといふ如き、道德的價値を現はす言葉の「意味」がいかなる事實によつて充たされ得るかといふことである。カントに於ては合法則的な行爲が善であるとせられる。然し精密な分析は、命令や規範が事實上價値體驗・價値評價に基いてゐることを示してゐる。價値の問題を價値判斷に歸して考へようとする論理主義的傾向は正しくない。知覺判斷に對して知覺が先行する如く、價値判斷に對しては價値體驗が先行するのである。

マイノングやエーレンフェルスは、價値を價値判斷から導出せず、對象或は人格の可能なる特質として考へた。或對象が價値感情或は欲望を惹き起す如き能力或は素質を持つとき、この對象は價値を持つのである。從つて理論的認識判斷の「眞」は「善」「美」と同列に考ふべき價値ではない。かゝる眞はたゞ或命題についてのみ云はれ得るのであつて、對象の能力・素質ではないからである。しかし或人格の眞實をいふ時には、それは命題の眞ではなくして人格の「まこと」であり、從つて價値である。がこの價値は理論的ではなくして道德的である。

かゝる價値概念は價値判斷に對する價値體驗の先行を確立する上に相當の效績を持つてゐる。

しかし對象の價値が心理的主觀の事實的な感情や欲望への因果關係に於て見出されるとする點に依然として心理主義の殼を殘してゐる。これを脱する道は、價値をば心理的主觀と獨立な性質とし、志向的感得に於て直接に與へられるとすることである。かゝる考へ方は現象學が先づ感覺的現象について明かにしたところであつた。見るといふ志向作用に於て色彩は直接に與へられる。それは心理的主觀と獨立な性質的現象である。價値も亦色や音と同じき性質的現象と認められないであらうか。

價値の心理的主觀性を脱しようとする價値論の試みは、コルネリウスやクリューガーに於ても見られる。こゝでは『價値』と『感情・欲望』との關係は、『物』と『感性的現象』との關係の比論によつて考へられてゐる。物の世界は我々の感覺とは獨立に合法則的聯關に於て成立してゐる。自立せる物はカントの考ふる如く不可認識的のものではなく、我々の知覺の不變な根柢として十分に認識し得られるものである。價値も亦その如く、『物に於ける一定不變の性質』として我々が物に歸するところのものである。だから我々の感情や欲望が事實上惹起されない時でも、その性質はその物に屬してゐる。繪は我々が見ない時でも美しく、酒は我々が飲まない時でもうまい。このやうな價値概念はなるほど心理的主觀性を脱して價値の獨立性を立ててはゐる。しかし素

什存自然的立場を脫してはゐない。繪はなるほど我々が見ない時でも美しい。然し一般に見るといふ作用、更に價値感得の作用なくして、如何にして繪畫或はその美を云ひ得るであらうか。價値の所與性は一體何によつて保證せられるのか。

　こゝに於て價値論は、價値の主觀性・相對性を斥くると共に、また價値の獨立なる所與性を明かにしなくてはならぬ。この仕事に先づ緒を與へたのは、ブレンターノの「道德的認識の根源について」である。彼は相對主義と戰つて價値の明證を主張した。判斷の領域に於て眞僞の明證がある如く、同樣に根源的に價値の明證がある。眞と僞の判斷に相應するものは、まさに愛と憎である。正しい愛の關係し行くところのものは善に他ならぬ。ところでブレンターノの刺戟によつて現象學を展開させたフッセルは、「志向的感情」を捕へることによつて、更に一層鮮やかに右の問題を解いたのである。この感情は主觀の狀態といふ如きものではなく、それ自身の内に志向せられてゐる或物へのかゝはりをその特性的な構造とするところの感情である。かゝる感情の志向性に於て價値はアプリオリに、しかも明證的に與へられる。シェーラーはこれに基いて、志向的な價値領域や、價値優劣或や、またこれに相應する客觀的な價値の位づけなどの、アプリオリな合法則性の理念の上に、實質的價値倫理學を樹てたのである。色の性質か心理生理的主觀への刺

快の結果でもなければまた感覺でもない如く、價値も客觀化せられた感情とかその關係とかの如きものではない。價値自身は不變であつて、たゞ價値に對する感得能力のみが生理心理的組織に依存し、またそれと共に變遷するのである。從つて價値の不變性は、價値倫理學を絕對的倫理學たらしめる。この點に於てシェーラーの實質主義はカントの形式主義と軌を一にしつゝ、しかもカントよりその權能を奪ひ取らうとするのである。

（二）生の哲學

價値論的研究は實質的價値倫理學を押し出した最も有力な動機であるが、しかしこの倫理學の特徵はそれだけに盡きるのではない。この派の學者がいつも生の充溢や價値の豐富な多樣性を口にすることによつても知られるやうに、生の哲學も亦強くこの倫理學に流れ込んでゐる。

生の哲學も亦我々の時代に特有な倫理問題を呼び起した。道德的價値評價や道德的要求が生の普遍的な傾向や發展の傾向から導き出され得ないかどうか、卽ち倫理的法則が一般に生の法則より出づるものとして理解せられ得ないかどうか、從つて價値の位づけに於て生命價値及びそれに適合する德や規範がいかなる位置を占めるか、特に生命價値と感覺的快の價値・有用價値或は文

化價値・人格價値などとの關係如何、——といふ如き諸問題は生の哲學が惹き起したのである。

かゝる問題を提出し生物學的倫理學を作り出したものは、決してスペンサーやダーウィンなどではない。兩者の研究は生命價値を根柢に認めてそこから出發するといふのではなく、逆に傳統的な英國の功利主義的道德說や機械論的生命觀を前提とし、その上で生物學的進化論的問題を取扱つたのである。然し生の過程を機械論的に見、「有用なもの」が選擇され保存されるといふ如き考へ方からしては、生の價値は把握せられない。生の價値が快や有用の價値よりも根本的なものであることを洞察するに至つて、初めて生の價値から道德的價値を、また生の法則から倫理的規範を、導出する試みが成立したのである。かく「生」を根源的現象とする生命主義的な立場は、フイエー (A. Fouillée. Morale des idées forces. 1908)、ギュイヨー (J. M. Guyau. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction)、ニーツシェ (Fr. Nietzsche)、更に新しくはドリーシュ (Hans Driesch)、ベルグソン (Henri Bergson) などに代表せられる。

ギュイヨーにとつては『生』とはあらゆる行爲の最後の動力である。意識も愛も快樂追求もすべて生の働きに他ならぬ。生とは第一に死せる自然を己れのものとし、變化し、形成する根源的活動性であり、第二に單なる自己保存といふ如きことを超えて力の過剰を押し出すことである。だか

らそれは先づ成長と生殖に於てあらはになる。さうしてこの生殖の過程があらゆる獻身犧牲の感情の根柢である。第三にあらゆる有機體は本來他の生物に對する理解と同情との能力を持つてゐる。何故なら究極に於ては生の活動性の同一の流が根柢となつてゐるからである。このやうな根源的現象としての『生』に於ては、すべての當爲意識は自己保存欲に基くのでもなければ意志の法則的拘束でもない。自己保存の活動やそれに基く社會的本能から同情が出てくるのではなく、逆に生自身が同情を含み、これを事實上前提として社會的本能があるのである。さうしてその生の、深い、集中せる力の自覺からして、優越な『なし能ふ』といふ體驗が湧き上るところに、當爲の意識がある。理念と行爲との分裂の故に理念が絕對的命令の形で現はれる、といふのでは、理念は不完全である。完全な理念は自ら表現と行爲に迫つて行く。理念とは本來『もくろみ』に他ならず、もくろみはそれを實現すべき義務の感情や衝動力に本來結びついてゐる。このやうな理念が中から衝き動かす所に當爲があるのである。

かく當爲は生の力の內よりの衝動であるが、その生は個人を超えた生の流れである故に、生の喜びは共同の感受に迫り行く喜びとして、個人的快感よりも遙かに重大である。この點を明かにしたことは、ギョーの大きい效績としてシェーラーに影響を與へた。特に他人への同情と結合し

た冒險や戰鬪の喜びを行爲の動機として明かにした點に於てさうである。生の流れが力強く潑剌としてゐればゐる程、冒險や危險が喜ばれる。結果の打算を離れて押し切らうとする衝動は高まり行く生の價値である。從つて自己犧牲は生にもとづく道德として明かにせられる。自己犧牲は人格的生の否定ではなくして、逆に生を高めることである。これらの考はさまざまの仕方でシェーラーの倫理學に取り入れられてゐる。

がギヨーよりも一層強い影響を與へたのはニーツシェである。彼に於ても『生』は自己保存欲ではなくして『力を高める意志』であり、さうして生を高めるものが善、生を妨ぐるものが惡とせられる。この立場に於て彼は道德系譜學を立てようとしたのである。本來の善惡は寧ろ尊卑に他ならない。貴きもの、力強きもの、高きものが、卑しきもの、弱きもの、卑屈なるものに對して、距りの感じによつて價値の別を立てた。然るにこの君主道德に對して卑屈なる弱者奴隸の反逆が行はれる。この反逆は本來の生の價値に堪へられなくなつた弱者としての大衆が、強者に對して怨恨反感『Ressentiment』を高めたことによつて起つたのである。從つてそれは力強い革命とはならず、靜かに價値を逆倒することによつて、卽ち強者が惡であり弱者が善であるとすることによつて、しかもこの逆倒せる價値を君主階級にも傳染させることによつて、行はれた。こゝ

に奴隷道徳の支配が始まる。ヨーロッパを支配せるものはこの奴隷道徳である。

反感の現象の洞察はニーツシェの教績の最も大いなるものとしてシェーラーに深い影響を與へてゐる。シェーラーの優れた論文「道徳の構造に於ける反感」(「價値の顚覆」第一卷所輯)はその證據である。この論文に於て彼は反感に就てのニーツシェの洞察を活かせつゝ、それを基督教の愛の道德へ適用することを斥けて、近代ブルジョワ道徳へ適用し換へたのである。

ニーツシェの影響は右の他になほ彼の個人主義や價値の位づけの考に關して認められる。ニーツシェに於ける「個人」は、たゞ生命現象を持つのみでは成立しない。個人とは、何物にも支配せられず、一切を支配せんとする宇宙的なる「意志」の、卽ち「自己」の顯現でなくてはならない。この自己は宇宙的ではあつても非人格的普遍者なのではない。ニーツシェが「ケーニヒスベルクの支那人」に於て最も許すべからざる點と見たのは、無差別に課せられた道德法によつて具體的な人格を義務の自働機械と見たことである。自己は宇宙的であると共にたゞ個人にのみ現はれる。從つて個人は彼自身の定言命法を、卽ち唯一の個人にとつての個別妥當的な價値を見出さねばならない。この考はシェーラーに於て顯著に發展させられたものである。ところでこのやうな個人の力說は、他方に自己を喪失せる奴隷人家畜人を見出さしめ、その間の高下の階級を、卽

ら人間の位づけは、尊卑の別を、力說せしめることになる。このことは自ら低い生命價値より高い自己價値に至るまでの生價値の段階を見させずには措かない。偉大なる精神的創造に現はるゝ生けるはも單なる生命的價値を擔ふのではなく、精神的價値を擔ふのである。ニーツシェはこの段階をたゞ力の量によつて計るが、しかし價値の高下や距りの感じは單に量の相違ではなくして質の相違を示してゐる。ニーツシェが『高貴』として認めるものは、彼自身それを意識すると否とを問はず、勇敢・率直・剛毅・上品・正義などの道德的價値を含み、從つて『卑しさ』はたゞ力の量の乏しいことのみでなく、怯懦・陰險・卑屈・下品・不公正などの非價値を含む。かゝる別は生命的價値の度差とは云へない。そこには生命の犧牲をさへ要求し得る價値が現はれてゐる。だからニーツシェの尊卑の道德は、その生命論的着色を洗ひ去つてもなほ十分の意義を保ち、價値の位づけの思想として發展せしめられたのである。

（ホ）　情意生活の研究

以上說くところの價値論的研究及び生の哲學に共通な性格は、ヨーロッパの傳統的な主知主義合理主義に對する反抗であると云つてよい。かゝる反抗運動は、哲學に於て在來輕んぜられてゐ

た情意生活への關心を呼び起した。從つて情意生活の研究も亦實質的價値倫理學に深い刺戟を與へてゐるのである。

情意生活の研究は十九世紀の中頃以後心靈を實體とする者が排斥せられてから伸び始めた。心靈を實體とすることはカントに於ても力強く斥けられたが、然し彼にあつては信仰の對象としてなほその地位を保つてゐるかに見える。彼以後に於ても心理學の勃興に至るまではなほ有力に生きつゞけてゐた。然るに心理學はこれを『意識』『心理的主觀』或は『心的體驗の統一』といふ如き作用に化し去つたのである。これは倫理學に對して重大な影響を與へる出來事であつた。一方では個人と社會の問題が著しく動かされる。家族・氏族・民族・國民といふ如き共同態の心的統一も、個人的心生活と同樣の實在性を持つとせられ、從つて十八世紀の契約說の生れた地盤（即ち個人の心靈を實體と見る立場）は打ち壞されたのである。個人は今や社會と密接に關聯する者或は社會から規定せられるものとして取扱はれる。また他方では他我の認識の問題が著しく變化させられた。心靈を實體とする立場に於ては『我思ふ』の明證は我の心靈に留まる。他の我、他の心靈の存在を想定する權利はたゞ他の身體の身ぶりを知覺してそこから類推することにのみ基くのである。然るに今や他我は類推想定せられるのではなく直接の明證を持つものとして取扱

はれ始める。類推説の反駁に於て有名なのはリップスである。彼は他我の想定を自我の感情移入の作用と再生的に働く模倣傾向との共働による信仰に基けて説いた。しかしこの説は「類推」を斥け得たとしても既に多くの我の並在や感情移入に於ける身體の知覺の媒介を前提としてゐる。この前提を不要ならしめようとしたのがシェーラーである。彼によれば他我の知覺は本質的には自己知覺と異ならない、またそれは物體としての身體の知覺に媒介せられるのでもない。

これと關聯して更に重大なのは、實體的心靈に含まれてゐるかの如く見えた「自我」や「人格」の概念が、今や獨立に取扱はれ、その間の異同さへ問題とせらるるに至つたことである。人格の概念は果して自我や自我意識に基くものであらうか。自我が心理・生理的なのに對して、人格は心理・生理にかゝはりなき概念なのではなからうか。從つて人格の作用や行爲は心理・生理的なものと引離して考ふべきではなからうか。かゝる問題に突き入つたのが先づシュテルン（W. Stern,「Person und Sache」）であり、次でシェーラーなのである。こゝに人の存在構造に於て心理・生理的な層と人格の層とを區別して考へる特殊な人格主義が發展して來る。

以上の如き諸問題にとつては主知主義的傳統は比較的無力であつた。だからシェーラーがパスカルを新しく活かせようとしたことには大きい意義があるのである。合理主義的哲學にとつては

悟性のみが道理を持ち、感情は盲目であつた。然るにパスカルにとつては悟性のみがといふことは許されぬ。心も亦それ自身の道理を持つのである。即ち感じ、愛、憎などの絶對的な合則性「心の秩序」を承認し、それが純粹論理學の合則性に劣らず絶對的でありしかも決して知的な合則性に歸し得られぬことを主張したのである。シェーラーはこの主張を二世紀餘に亙る誤解から救ひ出し、情意生活の研究の指針たらしめようとした。がシェーラーをこゝに導いたのは實はフッセルの現象學に他ならぬのである。

　フッセルは前に云つた樣に感情の志向性を說き始めた。これは志向的體驗の研究の一部分として取扱はれたに過ぎぬが、これに導かれて感情の研究に突き入つたのがシェーラーの同情感情の研究（Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass）やガイガーの美的受用の研究（Moritz Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses）などであつた。感情の志向性に存する本質的な合則性は情意的アプリオリを見出さしめる。これがパスカルの所謂心の秩序である。

　倫理學にとつて特に重大な意義を持つのは右の內同情感情の研究である。リップスがその倫理學の根柢とした感情移入說もそれに他ならない。尤もリップスの感情移入は自分と異なる對象の

內に自分を客觀化すること、或は自己の限定を直接に對象の限定として體驗することであつて、必ずしも感情の本來の意味には關しない。それは理論的でも美的でも實踐的でもあり得る。同情は右の內實踐的感情移入である。卽ち自分と區別せられた他の個體に於ける身振り・表情の內に自分の感情を感じ込むことである。しかしこのやうな同情に於ては、人はあくまでも自我の體驗から外に出ることは出來ない。他人の感情はたゞ想定せられるだけである。從つて自他の間に感情を同じくするといふ體驗はこの立場では解かれ得ない。シェーラーはこの點に突き入つて追體驗と共體驗とを明かに區別し、感情を共にするといふ事實を鮮かに取り出した。例へば子供を失つた兩親の悲しみに己れの感情を移入しその悲しみを追體驗することは、必ずしもその悲しみを共にすることではない。追體驗に於ける感情は子供に直接に志向せずして兩親の感情に志向してゐる。これに反して兩親の悲しみはその失へる子に直接に志向し、さうして相互に同一の悲しみを感ずるのである。かゝる同情は感情移入ではない。

同情についてもう一つ注意すべき說は感情傳染によつて等しい感情の起ることを說くスペンサーの說であるが、この說の不十分であることはグレートゥイゼン (Groethuysen, Vom Mitgefühl. 1904) によつて明かにせられてゐる。感情傳染は感情狀態の傳染に過ぎない。他人の喜怒哀樂へ

の感情志向も、また同一の喜怒哀樂を共にすることも、こゝには存せぬ。ニーツシェの同情排斥は感情傳染を同情と混同せる說を前提として行はれたのである。彼は同情を家畜群の道德として斥けたが、同情を以て家畜群の本能の醇化であるとしたのはまさにダーヴィンであり、さうしてダーヴィンは感情傳染を同情と混同してゐた。だからニーツシェはまさに斥けらるべき同情の概念を斥けたと共に眞の同情の現象を見得なかつたのである。

シェーラーはかくの如く現象學的な感情分析によつて自然主義的實證主義的な同情理論を覆へすと共に同情現象の種々相を精細に分別し同情の根源性を明かにした。がそれと共に同情の限界も亦明かにされる。愛と憎とは決して同情から導出さるゝものではない。それは價値非價値に志向する自發的な情意作用として反動作用たる同情と對立する。同情は本來價値には盲目であり、愛憎に基礎づけられて初めて價値の方向を得るのである。愛憎のみならず復讐感情、羞恥感情、名譽感情なども、同情から導出され得ない獨立の感情である。

この内、道義感にとつて根柢的な情意作用は、愛憎である。愛憎を哲學の重要な問題としたのは前に關說した如くフランツ・ブレンターノであつた。彼は愛憎を心的現象の根本段階とし、判斷をさへもこれに下屬せしめようとしたのであるが、この企てに於て、愛憎の作用を狀態的な情

緒・感情や或は衝動の如きものから嚴密に區別したことは、彼の大きい效績として、シェーラーやプェンダー（A. Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnung）の研究を呼び起した。かくて在來嚴密に學的な研究がなされもせず又なし得られないとせられてゐた愛憎の現象について、著しく精密な分析が行はれ始めた。特にシェーラーの倫理學に於ては愛憎の占める位置は非常に重大である。

なほその他感情の研究から實質的價値倫理學に寄與したものは、感覺感情、生命感情、精神感情の區別や、感情の深淺の區別などである。カントその他が感情をたゞ感覺感情にのみ歸し、また快不快にのみ分けてゐたことは、事實に反するものと認められて來た。『快感』をば實質的な努力の目標とする考へはもはや通用しない。人は『よき物』に於ける快感を追ふのではなくして『よき物』自身を追ふのであり、『よき物』を追ふのは價値意識に導かれるのである。だから快感は價値意識に從ふのであつて價値意識が快感に從ふのではない。

以上の如き感情に關する研究の他に意志に關する研究も亦著しく進んだ。努力一般を表象・感覺・感情などの複合體と見る如き心理學的研究は斥けられ、意志自身の現象を鋭く分析しようとする試みが盛んに行はれてくる。リップスやプェンダーの求心的及び遠心的努力の區別、或はア

ッハ (N. Ach. Über den Willensakt und das Temperament. 1910) の現象學的分析などがそれである。特に實質的價値倫理學に影響を與へたのは、ヘルマン・シュワルツ (Hermann Schwarz, Psychologie des Willens. 1900; Das sittliche Leben. 1904) であつた。彼は衝動を神秘化する傾向に對して戰ひ、決意を動機競爭の結果とする說を斥け、またカントが意志を實踐的『理性』とするのに對して意志の獨立の構造を主張する。彼においては意志の現はれは、(一) 氣に入る、氣に入らぬ (これは快不快と異なつてゐる)、(二) 追求する、避ける (これは對象に向つてゐる)、(三) いづれかを優れりとする (vorziehen) の三種である。第三の優劣決定はシェーラーに於ては優劣感として感じの問題とせられるのであるが、こゝでは意志の働きとして選擇と同視せられてゐる。然しこの優劣決定も亦價値の段階をあらはにするものであつて、かゝる優劣決定の法則の上に彼の倫理學が作られるのである。なほ意志行爲成立の諸段階についてはシェーラー自身も精細な分析を試みてゐる。すべてかゝる意志の研究には、カントが單に渾沌の如く見てゐた衝動の衝動の内に一定の秩序を認め、從つて秩序をばすべて理性に歸せんとする合理主義的傾向の代りに心の秩序を明かにしようとする努力が現はれてゐるのである。

以上によつて近代ヨーロッパの道義感の特徴を反映した價値論的研究、生の哲學、情意生活の研究等が實質的價値倫理學にその尖端を現はし、そこに一つの結晶を作らうとしてゐたことは、ほゞ明かにせられたと信ずる。この結晶の中心動力をなすものがフッセルの初期の現象學であつたことも、ほゞ上の敍述によつて明かであらう。しかしこゝに集結せしめられたさまざまの思潮動機は、必ずしも現象學的方法の消長と運命を共にするものではない。特にシェーラーの倫理學の後半の問題たる人格主義は、既に、實質的價値倫理學の埒を超えしむべき、種々の問題を提供してゐる。リットが注意してゐるやうに（リット、「近代の倫理學」一七八頁以下）、そこでは志向的感情が道徳的なさまざまの態度の擔ひ手たる「人格」の全生活の内に座を占めてゐるのみならず、更にこの人格が廣い生連關の内に位置を占め、人格の作用が文化生活全體の内に編み込まれてゐるのである。だからシェーラーは、共同社會、利益社會及び全體人格などの分析に入り込まねばならなかつた。そこに個人主義的倫理學の達し得ない連帶性の原理が明かにされる。しかしこれらの問題に對しては現象學的な意識の分析のみを以てしては不十分である。時間的な現實の世界と無時間的な理念の世界との間に第三の領域として本質の世界、實質的價値の世界を樹立するだけでは、道徳的體驗がそこから生起しまたそこへ働き込んで行くところの生ける現實の構造は明か

にされない。さうしてこの點に注意する時、實質的價値倫理學が丁度もう一つの有力な現代思潮の方向を、卽ち文化哲學的硏究を、己れの內に生かしてゐないことが氣づかれるのである。

歷史的現實の構造を深く把捉しようとしたのはディルタイであつた。然しシェーラーが實質的價値倫理學を作り上げた時には、ディルタイからの好き影響は殆んど見られない。シェーラーにとつては歷史に訴へることは價値の相對主義に陷ることであつた。だから彼は價値及びその段階を絕對的本質的に確立し、たゞその把捉と實現とのみが歷史的であることを繰り返し主張したのである。しかし彼が價値感や價値優劣感の行者として『人格』を說き、その人格の有り方に問題を集中したとき、彼は實は本質の世界から人間存在のなかへ超え出てゐるのである。だからディルタイの影響の下に現象學を解釋學的に改造したハイデガーに於ては、丁度この人格の有り方が正面の問題となり、さうしてこの有り方が時間性の視圈に於て解釋せられるに至つた。また、同樣にディルタイの影響の下に、『歷史的世界の構造』の理論、若しくは精神的現實の現象學が、丁度シェーラーの困難を打開すべき道である、と考へたテオドル・リットは、文化哲學的立場に立つて個人と社會の關係を追究し、普遍と特殊との辯證法的統一の內に解決の鍵を見出さうとしたのである。

以上我々はシェーラーの實質的價値倫理學を眼中に置いてその含む種々の契機を歷史的成立の側から考察したのであるが、それは又た現象學派の倫理學一般にも適用すると思ふ。何故なら現象學派の倫理學が示してゐる諸傾向は既にシェーラーに於て看取せられるからである。卽ちフッセルルの『年報』の第三卷及び第五卷に於けるヒルデブラントの研究（D. v. Hildebrand, Die Idee der sittlichen Handlung; Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. 特に後者に於ける價値盲目性の研究）やニコライ・ハルトマンの倫理學は、シェーラーに於ける價値の現象學の側面を發展せしめたものであり、リットの研究（Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft）はシェーラーに於ける共同態の現象學の側面を發展せしめたものである。以下の敍述に於ても我々は主としてシェーラーを中心とするのが便利であると考へる。

二　實質的價値倫理學の構想

シェーラーの倫理學はカントの形式主義倫理學に對して實質的價値倫理學と呼ばれるのである

が、しかしこの實質的價値の主張のみがシェーラー倫理學の效績なのではなく、むしろその人格主義的考察に於て――例へば彼が連帶性の原理を以て有限な道德的人格の世界に於ける根本原理となせる如き側面に於て――最も尊重すべき效績が見られるのである。しかし彼の倫理學が現象學派の倫理學として登場したのは前にも云つた如く『感情の志向性』の考に基くのであり、從つて實質的價値の主張こそまづ第一に彼の倫理學の特徴をなすのである。然らば實質的價値とは何であるか。

（イ） 財（Güter）と價値（Wert）

カントに於ては「財」或は「善きもの」の概念が精密に規定せられてゐない。彼は財がまづ對象の表象として、卽ち「物」として、價値と獨立に現はれ、次で主觀との關係に於て財として見られると考へた。これは彼が對象の可能性を先づ價値に關係なき自然對象構成の視圏に於て明かにしようと努めたことに起因する。しかし我々に直接に與へられる對象は初めより既に價値的色彩を帶びたものであつて、決して單なる物ではない。例へば果物はまづ初めに價値と關せざる物として見出され、次でその物が美しい或は甘さうなとして感せられるのではなく、初めより美し

い或は甘さうな果物として與へられるのである。

シェーラーはこの點を捕へて『價値ある物』と『財』と『物』とを區別する。價値ある物とは自然的な知覺に於て何らか價値を擔へるものとして直接に見出さるゝものである。かゝる物から價値を取り去りたゞ『物』としての統一にのみ着目すれば、それは『物』となる。また物としての性質を取り去つて價値性質の統一によりそのものの統一が構成せられる時、それは『財』となる。（この『財』が、ヨーロッパ語に於ては、『善』と同じ語によつて云ひ現はされるのである。agathon, bonum, Gut, good 等皆さうである。だから善論は同時に財論であり、善論としての倫理學は、『善きもの』としての財を道徳的價値の根柢に置く考、として取扱はれる。）さてこの『財』は右の如く價値性質の卽物的統一である。だから『財』には『物』自身が現はれてゐるのではなく、卽物性、卽ち物に附着してゐること（Dinghaftigkeit）が現はれてゐる。この相違は、『物』としての些細な變化或は單なる分割が、『財』としての破壞を意味するといふ如き、兩者の變化の仕方の相違に於て明かに看取せられる。例へば繪の褪色は『物』としては些細な變化であるが『財』としては破壞である。だから財は卽物的であるに拘らず物に基くのではない。兩者は自然的立場に於ける現實的な對象卽ち『價値ある物』から取り出されたものとして、同等に根源

的なのである。

シェーラーはこの區別に基いて特に「財」を問題とし、財に於て價値性質の獨立性を明かにしようと試みたのである。この試みのために彼は財が財として取り出される地盤としての「價値ある物」をなるべく問題の外に追ひ出さうとする。財は價値性質の統一によつて構成せられるのであるから、財に於ては價値は必然に現はれてゐる。然し財の構成の地盤たる「價値ある物」は、單に「物」としてのみ眺めるといふ可能性をも許すものであり、從つてそこにある價値は必然的ではない。その意味に於て「價値ある物」にあつては價値は偶然そこに現はれてゐるのであり、また現實的になつて居らないと云はれる。それに反して財の統一は嚴密に一定の價値に基いてゐる。この價値が云はば財に於て卽物性といふ場所を充たすのである。だから財は或價値の現實化・卽物化である。價値の問題は財の經驗に於て考察せられなくてはならぬ。このシェーラーの考へ方は、價値性質の統一によつて或對象を構成するといふ如きことが可能とせられる地盤、卽ち「價値ある物」の體驗を捨てて、初めより價値性質の統一を前提とする財の立場に立たうとするのである。從つて財に對する價値の獨立性は極めて容易に說かれ得るが、同時にその價値の世界の獨立性が「價値あるもの」の具體的體驗に對する無視に基くことは明白に呈露せられてゐる

と云はなくてはならぬ。

價値の獨立性は價値が財に於て卽物的になるのであつて財自身の性質でないといふことによつて示される。丁度色が物體の性質としてでなく、スペクトラムの色のやうに、單にひろがれる性質として與へられ得るやうに、價値も亦財の性質としてでなく獨立の價値性質として感ぜられ得る。財はかゝる價値性質の物的な擔ひ手として、價値の現實化のためになくてはならないものであるが、然し價値感はこの現實化に先立つものであり、從つて我々は或物の價値が我々に明白に明證的に與へられて居ながらしかもこの價値の擔ひ手が我々に與へられて居らぬといふ如き價値感の段階を知つてゐる。かくして財の世界と獨立なアプリオリの價値の世界が樹立せられ、この本質界が事實の世界及び理念の世界に對して第三の世界として强調せられることになる。これが實質的價値の區分である。

我々は價値が物の性質でないといふシェーラーの主張に甚だ傾聽すべきものを見出すと思ふ。もし我々がシェーラーの所謂「財」と純粹に交渉することが出來るならば、彼の云ふ通りであるかも知れない。何故なら財はアプリオリに見出された價値の統一によつて構成せられるものであるから、價値が財に先立つのは當然である。しかし我々は財と交渉する時、同時にその地盤たる

「價値ある物」と交渉してゐるのである。價値の擔ひ手たる財は「價値ある物」の一つの性格であつて、この物と離れてあるのではない。シェーラーの規定するところによれば、財としての「うまい果物」はうまさの統一によつて構成せられたものであり、從つてそこから植物學の對象としての「物」を取り出すことは出來ぬ。しかし我々の交渉する「うまい果物」は、汚物の中に落ち込んだ時に「財」としての性格を失ふが、「物」として或は「果物」としての性格を失ひはしない。さうしてこのやうな「價値あるもの」は、價値性質の統一によつて初めて構成されるといふわけではなく、逆にかゝる構成の地盤となるのである。だから價値感は財に對してこそ獨立でありまた「先」であるにしても、「價値あるもの」との交渉より獨立することは出來ぬ。否、價値感はまさにこの交渉の内に存するのである。シェーラー自身もこのことを暗々裏に認めざるを得なかつた。彼が價値の有（Sein）を物及び財から獨立のものとして證示する有力な事實として擧げたのは、前述の如く、或「價値ある物」（Sache）の價値が明證的に與へられて居りながらこの價値の擔ひ手（財）が不明な場合である。その例として彼は、『或人が不愉快ないやな感じを與へる、或は氣持のいゝ好もしい感じを與へる、しかもその人の何處がさうなのか解らない。或藝術品が美しい、或は醜い、しかしこの作品のどの性質がさうなのか解らぬ。……これらの場合、價

値の經驗や明證は價値の擔ひ手の經驗には依存せぬ」と云ふ。確かにさうである。しかし如上の價値感は明白に或人格或は價値ある物との交渉の内に存するのであり、從つて價値の有はこの交渉から獨立ではない。」實質的價値の有り方が主體のかゝはりから獨立な、實在論的なものであることは、實は立證せられてゐないのである。

シェーラーが實質的價値の本質的對象性を力說したことは、フッセャルの『論理學的諸研究』の立場から見ても、維持し難い考である。フッセャルに於ては作用の内的構造に從つて同一の對象がさまざまの異なつた性格の對象となる。例へばベルリンの城は知覺された物でもあればまた判斷されたものでもあり、更にまた喜びの對象としての美しい物でもある。卽ち『物』でもあれば『財』でもある。さうしてそれが財となるのは、作用の對象としての價値によつてではなく、作用自身の性質及び實質によるのである。『感ずる』のは作用の一つの性質に他ならない。この作用が又さまざまの異なつた内容を持つ。それが作用の實質（この場合には感じの實質）である。この實質は作用體驗の實的な成分であつて念的な對象ではない。これを價値感に當てはめて云へば、價値感は作用の一つの性質であり、價値は作用の實質である。從つて價値實質は作用の實的な成分であつて、本質的對象性を持つものではない。そこでシェーラーに於ては價値感は差別を

含まれたゞ一つの作用であり、それに對應する種々の價値性質を單に映し取るのであるが、フッセァルに於ては價値感自身がさまざまの異なる方向を含んでゐる。價値は價値感に內在する方向であつて、價値感に對應する對象なのではない。かく價値を作用側面に於て見出すことは、價値の有を人間存在の地盤から理解する考に通ずるものを持つてゐる。そこでは實質的價値の絕對的な獨立性は保持し難い。

フッセァルの現象學から見てさうであるばかりでなく、パスカルの「心の秩序」を新しく活かせようとするシェーラー自身の考から見ても、同樣であると云はねばならない。シェーラーが明かにし得たと信ずるのは對象的な價値領域の秩序であつて、「心」の秩序ではない。心は作用であつて對象とはならない。作用實質としての價値を明かにしてこそ心の秩序を明かにしたと云ひ得るのである。然しかく見れば形式主義に對抗するものとしての實質的價値の主張は丁度その核心を失ふことになる。何故なら作用實質はむしろカントが形式として把捉したものの側に屬するからである。このことは善惡の價値に關して一層明かとなるであらう。

（ロ） 善惡の價値と他の諸價値との關係

シェーラーは善悪も亦實質的價値であること及び善悪の價値が他の諸價値の位づけに基くことを主張する。しかし果してその主張は齊合的に遂行せられてゐるであらうか。

彼によれば、善の價値は、絶對的に云へば、價値實現者が認識し得る限りの最高價値の實現の作用に本質法則的に現はるゝ價値である。また相對的に云へば、より高き價値の實現を目ざす作用に現はるゝ價値である。ところで價値がより高いといふことは價値優劣感の作用に於て與へられる故に、優れる價値を志向する價値實現の作用が道徳的善である。次にまた善の價値は、優れりと感ぜられた價値の段階の内でも、積極的價値を實現する作用に附いてゐる價値である。

そこでシェーラーは、善悪以外の價値の位づけを根柢として、いかなる價値實現の仕方が善悪であるかをきめる實質的倫理學を立てようとする。さうしてかゝる實質的倫理學の公理を次のやうに立てた。

一 (1) 積極的價値の存在はそれ自身積極的價値である。

(2) 積極的價値の非存在はそれ自身消極的價値である。

(3) 消極的價値の存在はそれ自身消極的價値である。

(4) 消極的價値の非存在はそれ自身積極的價値である。

二　(1) 善とは、積極的價値の實現に附着するところの、意志の領域に於ける價値である。
(2) 惡とは、消極的價値の實現に附着するところの、意志の領域に於ける價値である。
(3) 善とは、意志の領域に於てより高き（最高の）價値の實現に附着する價値である。
(4) 惡とは、意志の領域に於てより低き價値の實現に附着する價値である。

三　善惡の標準は、意志の領域に於て、實現に際し志向された價値と優れる價値との合致、劣れる價値との抗爭に存する。

この公理表によつて實質的價値倫理學の構想はあらはに示されてゐる。價値優劣感によつて諸價値の位づけが明證的に與へられるとすれば、この公理に基いて善惡の價値は疑義なく定まる筈である。

しかし少しく注意すればこゝに多くの問題が殘されてゐることは直ちに明かとなるであらう。實質的價値を主張する立場に於て價値の「存在」が如何にして價値であり得るか。總じて價値の存在とは何であるか。もし價値感に於て價値が存在するとすれば、存在するその價値の他に、價値の存在の價値がいかにして感ぜられるのであらうか。價値感に於て我々はかゝる二重の感得を見出すことは出來ない。然らば價値感に於ては價値はたゞ本質であつて存在を持たず、かゝる本

實價値が現實化せられた時に存在を持つのであるか。もし然らば價値を現實化せる財に於て價値は存在を持つことになる。しかし我々は財に於ける價値を感ずる場合、この財を財たらしめてゐる價値即ち本質價値を感ずるのであつて、現實化により性格を異にして來た價値を感ずるのではない。從つて財に於ける價値の『存在』を價値として感ずることは出來ない。尤も我々は感ぜられた價値が何らかの財或は行爲に實現せらるゝことを價値として感ずることは出來る。しかしこれは價値の『存在』の價値ではなくして價値實現の價値であり、從つて公理の二に屬する問題である。然らば公理一に於ける價値の『存在』の價値は、價値をば實質的對象的とする立場に於ては無意義であると云はなくてはならぬ。

しかし價値の存在がそれ自身價値を持つといふ考そのものは無意義なのではない。價値が作用の側面に於て見出され、價値の有が人間存在の地盤から理解せられるならば、價値の存在は存在の價値的樣態としてそれ自身價値である。然らば困難は價値を實質的對象的とする立場そのものに存するのである。

尚この困難は更に重大な困難と結びついてゐる。價値實現に、或は實現の作用に、附着する價値、といふ考がそれである。なるほど我々は或價値を實現する行爲に於て價値を感ずる。しかし

この場合にはこの行爲が他の財と同じく價値感といふ作用の對象となつてゐるのである。然るにシェーラーが問題とする價値實現の作用は、意志作用として決して對象となることなきものである。價値感、價値優劣感等の作用に於ては、實質的價値及びその高下が對象的に與へられるのであつて、作用自身が價値を擔ふのではないが、意志作用はこの對象的な價値を實現する作用として、それ自身善惡の價値を擔ふとせられる。從つてあくまでも對象たることなき作用があくまでも對象的なる價値を擔ふといふ新しい關係がこゝに生じて來る。（尤も意志作用は嚴密な意味ては善惡の價値の擔ひ手ではなく、かゝる作用の中心としての人格がその擔ひ手なのではあるが、人格も亦決して作用の對象となることがない。）そこで善惡の價値は云はば意志作用の背中についてゐるのであつて、意志作用によつては志向せられ得ない。意志作用が志向するのはたゞ善惡以外の價値のみであつて、こゝに善惡の價値とそれ以外の價値との明白な區別が見られる。しかも善惡の價値は價値である以上明白に感ぜられ得る實質的價値であるとせられてゐる。これが我々にとつて疑問を起す點である。意志作用或は人格の價値が他の價値と同じやうに感ぜられるのであるならば、何故にまた同じやうに意志作用によつて志向せられ得ないのか。得ないとすれば同じやうに感ぜられる價値の間にこのやうな區別を作り出すものは何か。即ち人格價値感を特徴づ

けるものは何か。

善惡の價値は價値感の作用に志向せられながらしかも意志の作用には志向せられない、と云はれる。意志が實現しようとするのは善惡ではなくして善惡以外の價値である。然らば善惡以外の諸價値は價値感に於て對象的に與へられると共に意志によつて志向せられるが、善惡のみは意志行動の立場から閉め出されてたゞ價値感にのみ現はれるといふことになる。つまり善惡は實踐の問題ではなくしてたゞ價値直觀にとつてのみの問題である。これは甚だ奇妙な結果ではなからうか。もしさうではなくして、價値實現の作用に附着する價値といふことに實踐的な意義があるとすれば、この價値は作用の實的な成分でなくてはならない。卽ち價値優劣感の作用と意志の作用との合致に於て意志が善或は惡となる。從つて意志に附着する價値とは對象的實質ではなくして作用實質である。云ひ換へれば意志作用自身の志向が善或は惡なのである。かく解してこそ初めて善惡の價値が意志作用に志向せられないといふ主張の意義が成立し得るであらう。

そこで意志作用に志向せられ得ない價値、卽ち人格價値が、善惡以外の諸價値と截然區別されねばならぬ。價値感に於ても人格價値感のみは特殊の地位を持たねばならぬ。人格はあらゆる作用の—從つて價値感の—遂行者として、決して對象的たり得ぬものである。シェーラーの語を用

ふれば、人格は『物』でもなければ『即物性』の本質をも持たない。それはあらゆる可能な作用の具體的統一としてあらゆる可能な對象の全領域に對峙する。それが存在するのはたゞ作用の遂行に於てのみである。このやうな人格が價値を擔ふといふ擔ひ方は對象的な財が價値を擔ふといふ場合と根本的に異ならねばならない。何故なら後者に於ては價値感に於て見出される價値が物的なるものに擔はれるのであるが、前者に於ては價値感そのものの遂行者がすでに價値を擔ふのだからである。從って人格價値感は、對象的本質的な價値の感得ではなく、價値感に先立つ作用實質としての價値が作用に於て己れを現はすことに他ならない。これは善惡といふ人格價値をあくまでも主體的な作用の側に認めることであり、その意味に於てカントの立場の發展に轉化してしまふ。シェーラーがカントに對抗する標語として『善惡は實質的價値である』と主張したことは、この『實質的』の意味が客觀的實質的である限り、失敗であると云はねばならぬ。

（八）實質的價値のアプリオリ性

シェーラーによれば、主觀・客觀をいかなる意味に於ても措定せず、直接的直觀の中味によつて自ら與へられるところの觀念的（本質的）な意味統一及び命題がアプリオリである。かゝる直

觀の中味を『現象』と名付ければ、この現象は實在的なものの現はれとしての現象或は假象とは何の關するところもない。右の如き直觀が本質直觀、或は現象學的直觀、或は現象學的經驗であり、その中味が本質である。かゝる本質及びその聯關はあらゆる歸納的經驗に先立つて、卽ちアプリオリに與へられる。かゝる本質に於て充實を見出す命題はアプリオリに眞である。アプリオリの所與はまた『事實』とも呼ばれてゐる。この本質、事實は、それが直接所與でありまたアプリオリである故に、たゞ示され得るのみである。

ところでアプリオリの所與は現象學的『經驗』の中味である故に、經驗に先立つものではなく經驗に基くものである。だからアプリオリを『あらゆる可能なる經驗の前提』と見ることは出來ぬ。純粹直接經驗卽ち現象學的經驗に基くものがアプリオリであり、實在的な作用者の生理心理的組織に媒介された經驗卽ち非現象學的（自然的）經驗に基くものがアポステリオリである。だからこの區別は形式・實質の對立と何ら關はるところがない。況んや實質的なるものが感性的中味或は感覺であるとの考は明白に誤りである。何故なら直接に與へられてゐるのは本質的な中味（例へば色・音等）であつて感覺とか感覺内容とかではない。この中味が感覺内容であるためには、まづ直接の所與に對して主觀とか主觀の作用とかが反省せられ、次でこの作用が肉體的組織

と關聯せる一定の感覺として把捉せられると共に所與がこれらの感覺と相伴ふものにならなくてはならぬ。卽ち中味そのものは感性的なのではなく、たゞ中味を見出す主觀の側から見て初めて感性的となるのである。從つて感覺內容がアポステリオリであることは、アプリオリの實質的なものがあることを妨げない。

右のことを價値に關して云へば、先づ感じに於て直接に與へられるのは財であつて感性的感情ではない。我々は財に於て價値を感じる。そこに主觀の狀態を反省することによつて快不快の感情狀態が感せられ、更に肉體的局部的感情狀態を快不快の價値性質と結合することにより特殊の感性的感情が生ずる。例へば甘い砂糖が直接に與へられ、その甘さが感せられるとき、舌の感覺的快感は未だ現前しない。舌が舌として認識せられ、舌の感覺が快と結合させられる時、初めて感覺的感情としての甘さが見出される。だから快感とアプリオリの實質的價値とは別物である。意志が實質的價値に基くといふことは、意志が快不快の感情に規定せられるといふことと同じではない。總じて價値は實質的でありつゝしかも感情狀態と獨立にアプリオリに與へられてゐる。

かくの如くシェーラーに於ては、實質的價値はアプリオリの事實として自ら與へられてゐる。それはたゞ直觀せられるのみであつて、精神の自發的な活動により作り出されるのではない。だ

からは彼はアプリオリを精神の綜合活動から說明しようとする試み、或は對象のアプリオリの法則を作用もしくは主觀に歸せしめんとする先驗主義主觀主義を力強く斥けた。

そこでシェーラーは次の如きことを主張する。道德的認識とは、價値感・價値優劣感・愛等の志向作用の遂行に於てアプリオリに實質的な價値とその秩序とを直觀することであり、道德的態度とはかく直觀せられた價値の實現を志向する意志であり、倫理學とは道德的認識に於て與へられたものを判斷的に形づけることである。特にアプリオリの中味にのみ問題を限るものが哲學的倫理學と呼ばれる。云ひ換へれば道德的認識が意志の方向に發展して道德的態度となり、思惟の方向に發展して倫理學となるのである。從つて倫理學に於ては道德的態度そのものは問題とされ得ない。

こゝに我々は前に擧げたと同じやうな疑問の起るを禁じ得ないであらう。何故なら道德的認識と云はれるものは道德的ならざる諸價値とその秩序との直觀であり、倫理學は單にたゞこの直觀の思惟的整理として道德的態度即ち實踐と無關係になるからである。

元來シェーラーが現象學的直觀と呼ぶものは、一面に於て明白に哲學的方法としての直觀である。彼がこの方法を學んだフッセァルに於ては、本質直觀は現象學の根本方法であつた。自然的

立場から還元によつて純粹意識に達し、この純粹意識の出來事を見本的に眼前に置きつゝ、それを完全な明白にもたらし、さうしてこの明白さの中で分析と本質把捉とを行ひ、そこに洞見せられた本質聯關を追求してそれを忠實な概念的表現にまとめる、それが現象學の方法である。だから現象學的な本質直觀は日常的自然的經驗に於て隱されてゐるものを見出すところの學的態度であつて、日常生活そのものの内に既に働いてゐるのではない。然るにシェーラーは、この直觀を學的方法として採用しつゝ、しかも他面に於てこれを道德的態度の前提としてゐる。現象學的方法と全然關することなき日常生活の道德的態度が、右の如き本質直觀なくして行はれるものであることは云ふまでもない。然らば道德的態度が前提するところの價値感や價値優劣感は、現象學的直觀ではなくして自然的立場の直觀でなくてはならない。然るに自然的立場に於ける價値感や價値優劣感は、決してアプリオリの價値の明證を與へはしないのである。

一歩を讓つて自然的立場に於ても亦價値がアプリオリに與へられるとしても、これらの價値を實現する意志の作用或は人格に於てのみ道德的價値が存するとせられる以上、この道德的價値の認識のみが道德的認識と云はれねばならない。何故なら價値優劣感に於て或價値が優れりとせられることは、それだけでは何ら道德的意義を持たないからである。優れる價値が選擇せられ實現

せられるところに初めて道德的意義は生ずると云はれる。然し價値感は實現の作用からは獨立してゐる。では一體價値は何故に實現せらるべきことを要求するか。また優れる價値は何故に選擇せらるべきことを要求するか。もしそれが價値の本質に屬するならば、價値は初めより既に意欲せられ選擇せらるべきものであり、從つて意志に基礎づけられてゐる。もしさうでないならば價値は實現せられずともよきもの、從つて優れりとせられても選擇せられる必然性のなきもの、即ち意志の善惡を決定し得ぬものである。いづれにしても價値感に於て與へられたアプリオリの價値實質のみによつては道德的價値は成立しない。シェーラーは價値感と意志作用との必然的結合を明かにしなくてはならなかつたのである。しかしかくして道德的價値の認識が說かれる場合には、それはまさに道德的態度の認識であつて、實質的價値の直觀ではない。問題はまさに作用や人格や主體の側に移つてゐる。從つてこの認識を判斷的に形づける倫理學は、むしろカントの立場に於ける倫理學であつて、實質的價値倫理學であることは出來ない。

かく見れば實質的價値のアプリオリ性は善惡以外の諸價値についての純粹價値論を基礎づけ得るかも知れぬが、倫理學に對しては十分の意義を持つことが出來ない。倫理學にとつて重大なのは、カントに於けると同じく、作用や人格や主體の側に存するアプリオリである。

（二）價値の位づけ

價値の本質的聯關を明かにし價値の間の種々の秩序を取り出したことは、シェーラーの研究の優れたる部分であると思はれるが、しかしそれが對象的實質的な價値自身の秩序とせられる限りに於ては、ともすれば純粹價値論に傾き、道德的價値の解明から遠ざかつてゐるといふことは、上述によつてもほゞ見當づけられるであらう。

シェーラーは實質的なる價値アプリオリの本質聯關の內に、更に形式的本質聯關と實質的本質聯關とを區別する。この場合「形式的」とはあらゆる價値種類、價値性質、價値の擔ひ手などと獨立に、價値としての價値の本質に基くものを意味する。これは純粹論理學が形式的である意味に於て形式的であり、從つて純粹論理學に對應して純粹價値論を形成する。

純粹價値論はまづ第一に、倫理的、美的等の差別を離れて、すべての價値が積極的と消極的とに分れるといふ本質的事實を捕へる。次で積極的・消極的價値とその存在との關係を規定する公理が問題になる。（この公理はロに掲げた）。更に第三に價値と觀念的な當爲との本質關係が問題になる。すべての當爲は價値にもとづく。積極的價値は有るべきであり、消極的價値は有るべき

ではない。第四には存在と當爲とを正不正ならしめる關係を取扱ふ。有るべきものの存在は正であり、有るべからざるものの存在は不正である。第五には同一の價値が積極的でもあり消極的でもあることは出來ぬといふ關係が問題になる。これは矛盾律の適用ではなくして本質關係である。こゝに評價の原理が成立する。同一の價値を積極的にして消極的と見ることは不可能である。

右の如き純粹價値論は、價値感に於て與へられる本質的な價値の更に本質を取扱ふのである。しかしこのやうな價値の本質は如何にして與へられるか。これも亦本質的實質であると主張せられる以上は、かゝる本質の本質が與へられる本質直觀を許さなくてはならぬ。シェーラーは形式的本質が思惟による抽象でないことを主張する。しかし價値感に於て與へられる價値の特殊性を捨象して一般的な積極消極を取り出すためには、その本質直觀は思惟と同じく抽象をなし得るものでなくてはならない。このやうな抽象的な價値本質は、抽象的な價値概念と一體どこが異なつてゐるであらうか。

シェーラーがかゝる抽象的價値本質を本質直觀の明證に訴へつゝ說くのは、實は數學の比論によるのである。數學的關係は直觀的明證を持ちつゝしかも純粹に概念的であるが、そのやうに純粹價値論も亦價値數學たらうとするのである。この事はテオドル・レッシングの研究（Theodor

Lessing: Studien zur Wertaxiomatik. 1914) が既に明言してゐる。純粹價値論が形式論理學や數學と異はるのは價値現象を前提とするといふ點のみであつて、この前提の下に取扱ふところは數學の對象と同じき觀念的領域である。從つて研究の對象は價値現象ではなくして純粹に概念的な價値一般なのである。こゝに價値の問題が歷史的社會的現實から全然引離されて、數學の對象界と等しい觀念的本質界の問題に化せられ去つたといふことは、純粹價値論が實踐哲學の地盤を離れ去つてゐることの證據である。

然らば實質的本質聯關に於てはどうであらうか。こゝで問題になるのは價値一般が＋か－かと云ふやうな事ではなく、それぞれの特殊な價値の間の高下の秩序や樣相の秩序である。シェーラーはかゝる秩序が人間のそれに關與すると否とを問はずアプリオリに、實質的に、對象的に、價値の本質關係として存する事を主張する。然しこの主張は如何に實現せられてゐるであらうか。

まづ價値の高下の秩序はそれ自身價値の本質關係として存する。しかしそれは人間にとつては『價値認識の特殊な作用』たる價値優劣感に於て與へられるのである。この價値優劣感は價値感にもとづくものではない。逆に價値感がすでにより高き價値といふ如きものを感じ得ることによつて、價値感の方が本質必然的に價値優劣感に基くのであることが示されてゐる。この優劣感が

直覺的優劣明證である。しかし價値はこの明證に於て優れりとせられる故に高いのではない。高いのは價値自身の秩序であり、絶對的に不變である。價値優劣感はそれを人間に通ずるに過ぎない。しかも優劣の感じ方は歴史的に變り得るのである。

こゝにシェーラーの『永遠な價値秩序』の考と『歴史的に變動する優劣の感じ方』の考とが相並んで現はれる。永遠な價値秩序のためには直覺的優劣明證は不變でなくてはならない。しかも優劣感の作用が人間の作用たる限り歴史的制約を脱し得ぬ。後者はシェーラーが道義感（Ethos）の歴史的變遷として力説するところである。こゝに既述の如く『現象學的直觀』と『道德的態度の基礎たる價値優劣感』との混淆がある。直覺的價値優劣明證があらゆる人に存し、從つて永遠の價値秩序が人間に明白であるならば、價値の感じ方の變遷も價値に就ての爭もすべて起る筈はなかつたであらう。しかもそれが起つたが故に永遠の價値秩序といふ如きものが探求せられるのである。さうして直覺的優劣明證を説くシェーラー自身さへもが、價値の高下の秩序を他の本質特性の内に探るといふことになる。この特性がいかに對象的價値自身の特徴ではなくして價値にかゝはる人間の側のかゝはり方の特性であるかは、次の諸個條に於けるシェーラーの考に露骨に現はれてゐると思ふ。

(一)　價値は持續的であるほど高い。價値の持續性とは、『時を通じて存し得る』といふ現象をそれ自身に持つてゐることである。例へば人を愛する場合には、そこに目ざされてゐる價値も、愛の作用自身の價値も、持續的である。汝を今の瞬間だけ愛するといふやうな內的態度は本質關係に矛盾する。事實的な愛情が續かなくとも愛の本質は持續を含んでゐる。かゝる持續の度によつて、淨福―幸福―喜び―氣持よさ―快感、といふ如き段階をつけることが出來る。――ところでこのやうな持續性が人間のかゝはり方についてのみ云はるべきことであつて、無時間的本質たる實質的價値とかゝはりなきことは云ふまでもない。愛の本質が持續を含むのは、人間のかゝはり方としての愛が『永遠を欲する』からであつて、愛に附着する價値が持續的なのではない。持續性の段階としてシェーラーの擧げたところも明白に人間のかゝはり方の持續性の段階である。感覺的な快苦が變動するに拘らず人は生命的な氣持よさを續け得る。また生命的な氣持の好さ惡さの變動を通じて人は心的な喜びを續け得る。更に心的な喜悲の交錯を通じて精神的な幸福が續き、精神的な幸不幸を貫いて宗教的な淨福が續き得る。それは人間存在の構造に存する秩序であつて、實質的價値の秩序と云はるゝものも實はそれを根源としてゐるのである。

(二)　價値は非分割的である程高い。價値が個々の人に分けて感ぜられる場合は分割的であり

多くの人々が共に參與し得る場合は非分割的である。感覺的に快なる物の價値は分割的であり、從つて財の量に比例する。二個の菓子の價値は一個のそれの倍である。然し藝術品の價値は非分割的である。それは分割せられることなしに多くの人に感ぜられ味はれる。從つて快感の價値及びその擔ひ手は人々を引離すが、藝術は人々を結合する。藝術のみならず學問宗教等もさうである。特に聖の價値は最も非分割的であり最も強く人々を結合する。——この主張に於ても我々は人間のかゝはり方を見るのみであつて、實質的價値自身の分割非分割を見ることは出來ぬ。財はなるほど分割される、然し價値がどうして分割され得るか。人々が砂糖を分割してそれぞれ甘さを味つた場合に、『甘さ』は果して分割されてゐるであらうか。むしろ逆に人々は分割された砂糖に於て同一の甘さを味つてゐるのではないであらうか。かく見れば分割せられたのはたゞ財や人であつて價値自身ではない。分割性の問題はたゞ人間と『もの』との交渉にのみ關する。或種の『もの』との交渉に於ては人間は孤立化せる人としてその『もの』を獨占し消費することにより感じ味ふことが出來る。從つて人間は必然に個々の人に分れ、ものをも人々の間に分割しなくてはならぬ。然し他の種のものとの交渉に於ては、人間は共同的に味ふことが出來る。人間存在に於けるこの分離と共同とが實はシェーラーの扱つてゐる問題なのである。從つて彼の云はうと

することも實は人間が共同的にかゝはるものほど價値が高いといふことに他ならぬ。この見地に立てば實質的價値の不變な秩序は倒れて了ふ。物的財は通例人々を引離すにしても、また時には人々を結合させる。例へば共同の食事は、分割された財に於て同一の味に參與することにより、屢〻人々を結合させるのである。その限り食物の擔ふ價値が藝術品の價値よりも高いといふ場合も起り得ることとならう。

（二）基礎的價値の方が高い。一の價値が既に與へられてゐる時にのみ他の價値が與へられ得るとき、前者は後者を基礎づけてゐる。『有用なるもの』の價値は『快適なるもの』の價値に基き、後者は更に健康等の『生命的價値』に基く。しかしこの生の價値も『精神的價値』やそれを把捉する精神的作用に基いてゐる。が更にあらゆる可能なる價値は無限なる人格的精神の價値に基く。價値把捉の作用は神の中で行はれる限り絕對的客觀的價値を把捉する。——ところでシェーラーの說くこの基礎づけの關係は、人間と獨立な價値の世界に於ての價値自身の間の關係ではなくして、人間に與へられる仕方の層位的構造である。或は、價値把捉の作用の層位的構造である。即ち價値あるものとの交涉に於て、このものを有用なるものとして把捉し得るためには既にこのものが快きものとして把捉せられてゐなくてはならぬ云々と云ふと同樣である。かくて彼は

作用の側に感覺的―生命的―心的―精神的―宗教的といふ如き層位を認めた。これは客觀的な價値自身の關係ではない。

（四）價値は價値感に於ける滿足が深い程高い。滿足は快とは異なる、また動能（Streben）と結合してゐるものでもない。それは充實の體驗である。價値志向が價値の現出によつて充實せらるゝ時滿足がある。滿足の深さは強度ではなくして滿足せらるゝ價値感の層位の深さである。價値の高さはこの滿足の深さによつて成立するのではないが、然しより高き價値はより深き滿足を與へる。――こゝではシェーラー自身が既に客觀的な價値秩序自身の本質特徵を扱ふのでないと告白してある。何故ならこゝでは作用の側の層位の深淺が問題だからである。しかし更にシェーラーの立場に於てはこゝに滿足を問題にすること自體が矛盾であると云はねばならぬ。何故なら價値志向に於ては既に觀念的本質的な價値が與へられてゐる筈であり、それが現實的に充たされるか否かは價値感の問題ではないからである。滿足は缺けたるものが充たされることを本質とする。さうしてシェーラーによれば價値感ある限り價値は與へられてゐるのであつて缺けてはゐない。缺けてゐるのは現實的に價値あるものである。從つて充たされるのは價値志向ではなくして價値實現の作用を行ふ主體的人間である。人間存在は有限的なるが故に充たされることを要する。さうし

て人間存在は深淺の層位を持つてゐる。その深き層位を充たすものがより高き價値である。從つて價値の高さは客觀的價値自身にあるのではなくして作用の側から決められる。

〔五〕價値はその價値感が一定の作用者の措定に相對的でないほど高い。價値と作用とは相關的である。價値自身は作用によつて成立するのではないが、しかし作用なきところにはこの作用に於てあらはになる價値は存せぬ。例へば感性的に感じない者にとつては快の價値は存せぬ。だから感性的に感ずる者と快の價値とは相對的である。然るに他方には右の如く相對的でない、絶對的な價値がある。それは感性者、生きもの、その機能、などから獨立な、純粹の價値感に於て存する價値である。純粹の價値感に於ては快感を感ずる機能を働かせないでも快感を理解することは出來る。しかし快感自身を感ずるのではない。例へば神は快苦を理解するが自ら感じはしない。このやうな絶對的價値に近いほど價値は高いのである。――このシェーラーの考は、感性的なるものから生命的、心的、精神的へ移るほど、價値感が感覺や感情狀態から解き放たれることを問題としたのである。從つてこれも價値感の段階であつて、對象的價値自身の段階ではない。

以上の如くシェーラーが實質的價値自身の高下の標識として擧げるものは實は悉く人格の存在構造に屬するものである。このことはまた價値の樣相による價値の秩序として說かれるものにも

そのまゝ當て嵌まる。これはシェーラー自身が、價値優劣感に對する本來の實質的アプリオリとして、カントの形式主義を最も鋭く覆へすと稱するものであるが、しかし實は價値感受の作用に於ける四つの段階を明かにしたに他ならぬ。第一は快不快の價値樣相であるが、これは感性的感受の機能や感覺的感情の狀態に對應するものとして、機能や作用の特性の側から特徴づけられるのである。第二には生命的感受の價値樣態であつて、感受の種類が價値の樣態を決めてゐることとは一層明白である。こゝでは自己價値として貴さ卑しさが擧げられるが、その他生命感情のあらゆる樣態（例へば昇り行く生の感じ、降り行く生の感じ、健康感、病弱感、老衰感、死感、だるい感じ、力强い感じ等々）や、感情的反應の樣態（うれしい、悲しい等）、衝動的反應の樣態（勇氣、不安、復讐欲、怒り等）などが、直ちに價値性質を現はすとせられる。明かにこれは對象的な價値の種態が生命的な感じの樣態から定められてゐるのである。第三は精神的價値樣態であるが、これ亦感性的感受及び生命的感受に對する精神的感受の特性によつて見出される。愛憎の作用が場所を持つのはこゝである。美醜、正不正、眞理認識、その他一切の文化價値は、精神的感受に於て把捉せられるものとして、精神的價値樣態を持つとせられる。また身體に媒介されぬ精神的感情（例へば精神的な喜び悲しみ）や、反應作用（氣に入る・入らぬ、是認する・しない、

尊敬・侮蔑、償ひの努力、精神的同情」などが、それぞれこの樣態の價値を顯はにする。第四は聖不聖の價値樣態である。宗教的な愛の作用、淨福及び絶望の感情、信仰・不信仰・崇拜・祈禱などの反應的態度などがこの價値樣態を他の價値樣態から區別する。かくして四種の樣態は四つの價値段階を示すのである。しかしこれらは明かに人格の情意的存在に於ける四つの段階であつて、客觀的實質的な價値自身の區別ではない。

かく見ればシェーラーが力を入れて作り上げようとした價値序列表は、實は人格的存在の種々相の分析に他ならぬことになる。さうしてそれはまさにシェーラーが問題自體に對して忠實であり、そのために彼自身の實質的價値倫理學の構想に對しておのづから不忠實とならざるを得なかつたことを示すのである。

シェーラーのこの尊敬すべき矛盾は、人格及び作用の領域と對象的なる價値の領域との結合を示す『價値の擔ひ手』の問題に於て特に露骨に現はれて來る。

シェーラーによれば道徳的に善惡であり得るのは根源的にはたゞ人格のみである。人格の善に依存して變化する限りの人格の構造は徳と呼ばれ、惡に依存すれば惡徳と呼ばれる。ところで善惡とは價値の位づけに從つてより高き或はより低き價値の實現作用に附着せる價値に他ならなか

つた。從つて人格の善とはより高き價値を實現する意志作用がその人格によつて遂行せられることである。人格が善を擔ふといふことと、人格がかゝる作用を遂行するといふこととは同義である。「物」は作用を遂行しない。だから物は道德的に善或は惡であることは出來ない。

然るに「物」も亦價値あるものとしてはそれぞれの價値を擔ひ得る。或物は快い、或は有用である、或は美しい。かゝる價値の擔ひ方は、人格の場合と異なり、對象的な價値が對象的な物と結合するのであつて、作用自身はこの聯關に加はらない。從つて作用の遂行者たる人格はこの種の價値の擔ひ方をすることが出來ない。例へば人格は決して快いとか有用であるとかといふことは出來ない。人格及びその作用はあくまでも對象たり得ないものであつて、對象的な價値の擔ひ手とは根本的に區別せられねばならぬ。

シェーラーはこの區別に基いて、價値の高下が價値の擔ひ手により規定せられることを主張しようとする。そこで最初には人格價値が事物價値より高いとせられる。後者は財の價値、即ち物質財（有用財）、生命價値財（經濟財）、精神價値財（文化財）等の價値である。ところで人格の遂行する作用や機能や反作用が更に價値の擔ひ手になる。その場合、認識・愛憎・意志等の作用の價値は見る・聞く等の機能の價値より高く、後者は更に同感・復讐等の反作用の價値より高いと

せられる。また人格に於ける心情や行爲も價値の擔ひ手になる。心情價値と行爲價値との間には意圖・目ろみ・決意・實行などの價値が序列する。更に志向體驗や狀態體驗も價値の擔ひ手である。前者は後者より高い。以上は人格に於て統一せられるさまざまの作用や體驗の價値であるが更に人格の結合即ち共同態も亦價値の擔ひ手になる。この際結合の基礎としての人格自身、結合の形式、この形式に於ける人格の關係の三者はそれぞれ擔ひ手となり得る。例へば婚姻に於て、夫妻の人格價値、婚姻形式の價値、この形式內の夫妻關係の價値を區別し得る。かゝる共同態の價値に對してまた集團價値が區別せられる。共同態は一の全體であるが、集團は個々の要素の人工的・思惟的な統一、即ち利益社會である。かゝる集團に對しては家族・敎團・民族等の共同態は個體であると云へる。そこで個性價値と集團價値との區別が成り立つ。

右の區別には確かに洞察に充ちたものがあるとも云へよう。しかしそれは人格の存在構造の分析としてであつて價値の秩序の解明としてではない。人格價値は善惡の價値であるとせられてゐる。その人格價値が作用價値、機能價値、心情價値等々に分別せられたとき、これらの價値は一體どんな意味を持つのであらうか。作用の價値と心情の價値とが如何に異なり、またそれが人格の價値といかに異なるのであらうか。我々は價値の擔ひ手たる人格の構造がさまざまに分別され

たのを見るが、しかしそこに擔はれた價値がいかなる種別を持つかを毫も知ることが出來ぬ。ここに價値の秩序が取扱はれたかのやうに見えるのはたゞ見せかけである。問題はすでに人格の存在の方へ入り込んでゐるのである。

三　結　語

以上によつて我々はシェーラーに於ける實質的價値倫理學の構想が實質的アプリオリとしての價値の樹立を目ざしつゝ、しかも結局人格の存在の問題にその重心を移さねばならなかつたことを見て來たのである。シェーラーの倫理學そのものは事實上この後者の問題に於て效績ある研究を示してゐるのであり、從つてシェーラーの勞作の正しい評價は主としてこの方面を眼中に置いてなされねばならぬ。彼の試みた意志の構造や感情の構造の分析、自我や身體についての精密な考察や人格の存在の獨特な規定、この人格の立場に於ける個性的妥當性の主張、更には全體人格の考察や連帶性の原理の強調、などに於て、我々は推賞すべき多くの洞察を見出すであらう。しかしながら一の終りに既に指摘したやうに、シェーラーの有論的實在論的な現象學は、人格の存在

を分析するに當つて人格の具體性を見失つてゐる。人格は作用の遂行に於て生きるものであり決して作用の對象となることなきものであるとせられつゝ、しかも感受作用の對象たる價値と同じやうに、觀念界に於ける價値者として取扱はれ勝ちである。この點に於てシェーラーが人格の存在を明白に把捉してゐないといふ批評は當つてゐると云はねばならぬ。彼の人格主義は人間存在の構造分析の立場から再び見なほし生かせることによつて、多くの光を發するであらう。これがまた現象學派の倫理學をして現象學自身を超えて發展せしむる唯一の道となるかも知れぬ。

以上我々はシェーラーの倫理學に關してたゞその一面を覗つたに過ぎぬが、しかし彼の倫理學が特に現象學的であるがために持つところの制限は明かにし得たかと思ふ。繁簡よろしきを得ない行文の蕪雜は深く讀者に對して謝するところである。

（昭和七年）

辯證法的神學と國家の倫理

世界大戰爭が惹き起した慘禍や頽廢を最も痛切に體驗せしめられたドイツ國民の中から、戰後間もなく辯證法的神學が産み出されて來た。その著しい特徴は人の力への絶望である。人は自力を以て己れを救ふことは出來ない。人は根本的に他の力の下に立つてゐる。救ふ力は絶對他者のほかにない。かゝる立場は本來人間の存在を根本的に取扱はうとするものであるから、そこには早くより Existenzialismus が含まれ、また神學的アントロポロギーが試みられてゐた。その當然の趨勢に基いて最近の二三年にはあらはに倫理學の問題が取り上げられ、しかもそれが國家倫理學として形成せられて來る。絶對他者の信仰と國家の如き人間的なるものとがこゝでどういふ聯關を持たされるのであるか。人の力への絶望にも拘らず國家に對してなほ希望がつながれるのは何によるのであるか。それをこゝで少しく考へて見たいと思ふ。

人は根本的に他の力の下に立つてゐる。從つて人自身の内部には絶對的權威あるものは存しない。かく主張するとき、そこに近代哲學に於ける理性や絶對我や絶對精神の如きが悉く斥けられてゐることは明かであらう。近代精神が、自我の解放、自我の權威の樹立にあると云ひ得られるならば、こゝには近代精神への反抗が明白に云ひ現はされてゐるのである。

一

周知の如くカントはその『道德形而上學の基礎づけ』の中で極めて氣を負つた言葉を述べてゐる。これまでのあらゆる倫理學が失敗したのは自律を理解し得なかつたためである。今や自分はこの自律を明かにすることが出來た。從つて倫理學はこゝに初めて成功の域に達した、と。ところでこの主張に於て斥けられてゐる他律は、自己に對する他者としての自然及び神の支配であつた。然るに今や彼にあつては、規範は本來的自己に存する。自己の他のいかなるものにも絶對的權威を認めることは出來ない。カントのこの思想は云はば近代精神の絶頂である。この時からして本來的自己の主權は倫理學の中核となつた。フィヒテにあつては自己の獨立性が倫理學の動脈である。シェリングの同一性に於ても自己に對立する他者は消滅してゐる。ヘーゲルの汎神論は

その延長であつた。ヘーゲルが青年時代に猶太精神の特性を考究して、それを絶對他者の信仰に認めたことは、右の如き聯關に於ては甚だ興味あることである。人に對立する絶對他者を認めることは人の自己疎外にほかならない。猶太民族は土地及び人民に對して常に他者であつた。それに對して希臘精神は自然との調和を特性とし、希臘の神は他者ではなくして民族自身である。また基督教は猶太的なる二元對立を克服せる新しき人倫であつた。即ち分離の統一としての愛であつた。人がその深き根に於て神であればこそ人倫は成り立つのである。人倫が精神の自己客觀化である所以はこゝに存する。これらの偉大な哲學的傳統を通じて常に顯著に云ひ現はされてゐるのは、本來的自己の權威、即ち自己がその眞の姿に於ては己れ自身を支配する力を有すること、從つて自己が主であり、主としての尊嚴性を有することであつた。

　自己が主權者である、自己以外に權威を認めない、――この立場は十九世紀より廿世紀へかけて一層力強く發展せしめられた。然るに、辯證法的神學者によれば、世界大戰爭は右の如き自力的な人性の夢を打破つたのである。この戰爭は Humanität の時代の終末を先觸れする。人は近代精神を超克して、己れを支配する他の力に從ふところの、新しい時代に入つて行かねばならぬ。

二

このやうな考を極めて簡潔に述べたのはエミール・ブルンナー（Emil Brunner）の『倫理學の根本問題』（Das Grundproblem der Ethik. 1931）である。この書の顯著な特徴は、近代の個人主義を排撃することによつて神の力を表面に押し出さうとするところにある。

ブルンナーによれば、近代までは人は拘束せられたものであつた。それに對して近代は『解放』『自由』を旗印としてゐる。近代人は自由人であり、自立する個人であり、從つて孤立人である。そこで近代の新しい原理は、自由人の原理、即ち自由主義原理であるといふことが出來る。この原理の背後には理性原理が立つてゐる。自由人は理性人である。だから理性人の理想は自己獨立性と自己充足性とに於て成り立つ。理性人は他人を待つまでもなく己れ自身に於て十全なる人であり、從つて個別人である。そこには外より己れに臨むところの權威といふ如きものは承認せられない。

この立場は徹底すればステイルネルの個人主義の如きものになるほかはない。從つてそれは根本に於ては無道德の立場である。然し自由主義者も無道德であることを欲しなかつた。そこで外

から權威を排除した代りに、人の內部から權威を見出さうとする努力が始まる。それが近代の倫理學なのである。それは果して成功したてあらうか。

この努力の一の方向は自然主義である。人は先づ利己主義から人倫を導き出さうと試みた。實際人倫道德と呼ばれるものが隱された利己心である場合は少くない。しかし利己心は何故に僞裝するのであらうか。人倫道德が何等か利己心と異なつたものでなければか丶る僞裝は無意義である。して見れば利己心の僞裝でない眞の人倫が他面に存しなくてはならぬ。この立場はこのやうな人倫自身を捕へてゐない。そこで修正が必要になる。人倫道德は利己主義からのみ出るのでなく、利己的衝動と利他的衝動との共働から出てくる、といふ理論がそれである。ところで道德的責任の意識は、衝動が義務と衝突するところに起る。衝動と當爲や義務とは別物である。前者から後者を說くことは出來ない。そこでこの立場は進化論を助けに呼んで來る。なるほど衝動と當爲の意識とは違ふが、然し當爲意識といふものは、有用なるものについての永い前代の經驗の堆積が簡單化されたものに過ぎない。良心とは無意識の底から語る人類の經驗（有用なるものについての）である。云ひかへれば衝動に從ふよりも當爲の意識に從ふ方が結局利益なのである。然し當爲の意識が右の如きものであると外から說明せられるにしても、實際の當爲の意識自身は自

利を追ふ意識ではない。義務感は自利を斥けることを特長とする。前代の經驗の堆積は何故に自良心をその反對の意識に轉化させるか。「結局利益である」といふ意識と義務の意識とは同一でない。要するにこれらの理論は利害打算の心理を追究するのみであつて當爲そのものを明かにすることが出來ない。當爲は經驗からは説明されないのである。

權威を人の内部から見出さうとする努力の他の方向は理想主義である。これは人の理性の立場に立つてゐる。ところで命令する理性が神的理性であるが故に權威を持つのであると云ふならばそれは神の信仰を不明瞭に云ひ現はしたに過ぎない。それを徹底させれば人卽ち神とならねばならぬ。人の中核をなすものと神性との同一性が認められるのである。然し神が根柢に於て我と同一であるならば、神は我に對立する汝ではなくして、たゞ神的なるもの、中性の Es である。卽ち人格的ではない。また神が我と同一であるならば、神への崇拜といふこともあり得ぬ。更に眞の負ひ目も成り立たない。かく神と人との關係が覆へされると共に、倫理學の根本關係卽ち人と人との關係、我と汝の關係が出て來ないことになる。何故なら、孤立的な理性人が根柢に於て神と同一であり、汝の對立を根本的に排除し去るならば、他人はどうしても出て來ることが出來ないからである。他人はたゞ同一の理性の擔ひ手に過ぎず、他人との關係は全然非人格的である。

一言にして云へば理想主義はあくまでも個人主義であつて他人を見出さない。かゝる立場に於て力強い結びつけや共同體や責任などが明かにせられるわけはない。然るにこれらの問題こそまさに倫理學の根本問題なのである。理想主義的な努力もまたこの點に於て失敗に終つてゐる。

然らばこの近代の自由主義原理に對して、倫理的改革の力はどこにあるか。この設問に對して我々が通例神學者から期待するのは『基督教』との答である。然るにブルンナーは斷乎としてこの答を斥ける。改革の力は基督教にはない。それを持つのはたゞ神である。眞に人倫的なるものを基礎づけ、倫理的革新をなし得る力は、神のほかにはない。そこで絶對他者としての神に基礎づけられた倫理が説かれる。(一)眞に人倫的なることは、神に結びつけられてゐることである。しかもこの神は我に對立する神であるから、この關係は崇敬にほかならぬ。(二)眞に人倫的なるものは、結びつけ、束縛である。自由は我の獨立に於てではなくして神の束縛に於てある。(三)眞に人倫的なるものは、責任である。他の人に責を負ふとは神の統制の下に立つことにほかならない。何故なら倫理的な結びつけ、即ち人倫的束縛は、神の力によつて相互に結合することだからである。そこでこの結合が最後に取り上げられる。(四)眞に人倫的なるものは共同體である。責任は他人のあるところでなくては成り立ち得ない。その他人は神が我々に與へるものである。

眞に人間的な生は『我と汝』とのあるところ、卽ち共同體に於てでなくては存しない。神は人生をさういふ風に造つた。何故なら彼は、人が己れ自身の内にでなくして、他人の内に、共同體の内に、生を求めることを欲するからである。そこで我は他人との共同體に於てのみ人たり得る。共同體を作ること、卽ち人となることは神の意志である。神への崇敬的な愛からしてのみ共同體的心情は發生するのである。ところで共同體生活はこの心情に基いてゐる。眞の社會主義はたゞこの共同體的精神からのみ、云ひかへれば神が我々に與へた他人の生を尊敬することからのみ、生じてくるのである。國家、民族、敎團、家族などの眞の紐帶は、究極に於て神への崇敬に他ならぬ。然るに神への崇敬は通例信仰と呼ばれるものである。倫理學の根本問題は信仰の問題に歸着する。

ブルンナーは以上の如くにして人間相互の結びつきを神への結びつきによつて根據づけたのである。しかしここにはまだ絶對他者の意義が十分に力說せられて居らず、また共同體が何故に國家でなくてはならぬかも明かにせられて居らない。

三

これらの問題を鮮やかに說いてゐるのはフリードリヒ・ゴーガルテン(Friedrich Gogarten)の『國家的倫理學』(Politische Ethik. 1932)である。彼に於ては先づ第一に『他者』の意義が人間存在の分析に關して力强く活かされてゐる。

彼はこの書に於て倫理的現象の分析から出發する。本來的なる倫理現象は『汝爲すべし』(Du sollst)の要求である。こゝでは人は『汝』として要求せられてゐる。さうして『汝』と呼びかける者は人ではない。これに對して非本來的な倫理現象は『人がさうする』(man tut das und das)といふ風習の立場である。我が人に屬する限りこの要求は通用する。ゴーガルテンによれば在來の倫理學は後者を本來的倫理現象だと思ひ込んでゐる。そこで兩者を明白に區別すると共に、前者の根柢的な意義を力說する必要が生じてくるのである。

『汝爲すべし』の要求が何であるかを知るために、彼は先づ倫理問題の場所を明かにする。在來の倫理學はそれを『人と自然との關係』に於て見出した。自然に對する人の生の自己主張、それが倫理問題である。從つて自然からの獨立、自然からの自由が中心問題とせられた。これは近代の個人主義の結果である。然し獨立的個人と自然との關係のみからは責任を說くことは出來ない。カントに於ては實は『我欲す』のみあつて『汝爲すべし』はないのである。總じて『汝』が

何であるかはカントの立場からは出て來ない。倫理問題の場所は『人と人との關係』に於て見出されねばならぬ。人と人との關係（Verhältnis）、即ち間柄は、相互の從屬である。人は相互に從屬する限り相互に關係する。これがゴーガルテンにとつては倫理學の根本命題であつた。さうしてまたこゝに彼の倫理學の有する深い意義が存するのである。

彼によれば責を負ふとは云ひ開らきが出來ること、答へ得ることである。それは他人との關係なくしては意義を持たない。從つて責任の場所は人と人との間である。然らば責任を持つと知る人は己れの存在を獨立有（Für-sich-sein）或は自因有（Aus-sich-sein）として理解する筈はない。それは他からして有るところの依他有（Vom-andern-her-sein）である。だから眞の責任に於ては、我は他者に對して我自身を負ふ（schulden）のである。我の根源は他者にある。

我が人格であること（Person-sein）も、己れを他者に從屬するものとして知ることに他ならぬ。勿論この場合の『知』は對象知ではない。自己も他者も對象として知られるのではない。存在することに於て、しかも他者への從屬に於て、遂行せられる知である。かゝる意味に於て他者との本來の關係を知ること、そこに『汝爲すべし』の意義があるのである。

自由の場所も亦人の獨立性ではなくして人間關係である。人の存在が從屬性を本質とするなら

ば、それを離れてどこにも人の自由はあり得ない。從屬に於て自立すること、卽ち依他有に於て彼自身であること、それが自由なのである。

かく見れば結局倫理學は人の眞相（眞理）を問ふことになる。『汝爲すべし』といふ要求の眞相は、そのまゝ人自身の眞相なのである。人と自然との關係に於ける人の眞相は自然からの獨立であつた。それは無時間的非歷史的眞理である。だからこの立場では、汝爲すべしといふ要求の意味は、眞の人卽ち獨立人を實現することであつた。しかるに人と人との關係に於ける人の眞相は依他有である。しかもそれは歷史的眞理なのである。といふのは、我は他からして有ることに於て眞に我自身なのであるから、從つて他からして有ることに於て眞相が生起する（卽ち眞理が起るのである。このやうな眞理、卽ち汝爲すべしの眞相は、單なる當爲ではない。それは歷史的現實として常に既に起つてゐるのである。信賴、信實、愛といふ如きがそれである。しかも汝爲すべしといふ以上は、この眞理が起つてゐないことを前提とする。卽ち他からして有ることを忘れて己れ自身から有るものたらうとする。これは眞理に逆らふことである。卽ち虛僞である。不信實、憎惡といふ如きがそれである。そこで眞理は、他からして有ることに於て起ると共に、またそれを前提として起らない、といふことになる。

以上の如き人の言明實理は、虛僞を分析することによつて一層明かにせられるであらう。虛僞に於ては、眞理が覆はれるのみならず、他の眞理がそれに代るのである。といふのは、虛僞とは眞でないことを眞として與へることである。即ち假託せる眞理である。從つて虛僞は眞理を前提とする。虛僞はそれ自身眞であることを、即ち虛僞たることを欲し得ない。虛僞は己れを己れでないもの、即ち眞理として示す。だから虛僞は己れの存在を持たぬ。これが虛僞の本質である。虛僞は自ら眞理たることを主張することによつて眞理を阻害する、即ち眞理が起らない。眞理が常に既に起つてゐるに拘らず、しかも起らないのは、この故である。

　善も亦眞理と同樣である。それは單に起るべきものであるに留らない。それは常に既に起つてゐる、しかも起つてゐない。善であることは他者に從屬するといふ仕方で起るのであるが、しかし人は、憎惡、不信實といふ如き仕方で他者に從屬することも出來る。この場合には實は己れ自身に屬してゐるのであり、從つて善は隱されて他の善がそれに代つてゐる。獨立人の善、即ち不善がそれである。惡と呼ばれるものはこゝに存する。惡も亦善を前提としてゐる。惡は善としてのみ現はれてくる。即ち惡は己れに固有な存在を持たない、といふことが惡であることなのである。かくして善と惡とは、他者からして有るところの人の存在が、他者に從順に

從屬すると共にまた不從順に從屬すること、卽ち他者から背いて己れ自身に屬しようとすること
によつて說かれる「我の『自己』であること」が罪責の意味を持つのはその故である。

罪責（Schuld 負ひ目）とは他者に不從順な仕方で從屬することである。元來負ひ目といふ概念は二重のことを意味してゐる。我が他者に負ふところのもの（例へば金錢）は本來他者に屬してゐる。もしそれが本來我のものであるならば、我は負ひ目を持つのではない。しかしまたそれが我のものでないならば、その時にも我は負ひ目を持つとは云へない。他者より取つて我のものとなしたのである故に我は彼に負ふのである。ところで他者への從屬の場合に我が負つてゐるのは、金錢といふ如き「物」でなくして、我自身である。我が己れ自身を他者に負うてゐるのである。從つてこの負ひ目は我の存在に關してゐる。負ひ目を知るといふことは、一方に於ては我の自己が本來我のものではなくして他者に屬するのを知るのであるが、しかしその他者への從屬は不從順な仕方でなされるのであるから、他方に於てはその自己は他者にも屬しないといふことになる。從つて不從順な仕方で他者に屬するときには、我は自己の前にも他者の前にも自己であることが出來ない。卽ち我はもはや生きることが出來ないのである。我は未來を、可能性を、失ひ去つた。このやうな「自己喪失」が負ひ目卽ち罪責の眞相である。

人は善に於て生き得るが、しかし惡に於ては生き得ない。少くともそれを善だとしなければ生き得ない。ふりかへれば惡が根本的に惡として暴露せられない限りに於て生き得るのである。然るに惡が惡として暴露せられれば惡はその存在を失ふ。惡は無に歸する。無が惡の本質なのである。從つて己れが根源的に惡であると悟つたものは、己れが無に陷つてゐることをも悟つてゐる。負責は本とは、罪責の認識から來るところの自己の不可能性である。我の自己がもはや可能でないといふことである。だから『汝爲すべし』の要求によつて理解せられる自己の眞相は、『罪責を負へる空しさ』(schuldhafte Nichtigkeit) にほかならぬ。

本來的なる倫理現象はかくの如く惡の現象の認識として規定せられる。倫理的認識は根本に於て人自身が惡であるとの認識である。惡がなければ倫理學はない。ところで人は、他者への從屬に於て善であり、自己たることに於て惡なのであるから、自ら惡を支配することは出來ない。それは人が己れを支配し得ないこと、自力によつて善となり得ないことを意味する。人は根本的に他の力の下に立つてゐる。然らば『汝爲すべし』の要求が開示するところは、人が惡に克ち得ないこと、善をなし得ないこと、にほかならぬ。それによつて果して倫理が立て得られるであらうか。

四

ゴーガルテンは以上の如く倫理現象の分析に於て『人と人との關係』から入り込んで行く。相互從屬に於てしかも他者から背いて自立するのが人の存在の構造である。ところでこのやうな構造は實は絶對他者たる神と人との關係に基いてゐるのである。『他人』の意義の根柢は絶對他者のうちに存する。それを彼は神の創造によつて明かにしようとしてゐる。

人が神によつて造られたといふことは、人が神に依つてあり(von ihm her sein)しかも神に對してある(für ihn da sein)といふことである。しかし神は決して個人を造らない。神が我を造る仕方は、我をして、愛に於て、隣人に依つてありつゝ隣人に對してあらしめる(von meinem Nächsten seiend für ihn da sein lässt)といふ仕方である。卽ち神と人との關係に等しいものを人と人との關係として作らしめるのである。だから神は初めより『人』をば『人間』として、卽ち『相互依存的相互對立的存在』(von einander her seiend für einander da sein)として作つてある。だからこそ『主たる神を愛せよ』と『汝の隣りを汝自身の如く愛せよ』とが一に歸するのである。愛とは『彼に對してありつゝ彼からある』ことにほかならぬ。從つて主たる神を愛す

ることは、神に對して神からしてあること——即ち創造者に對して被造物としてあること——である。これは神の御意を充たしつゝ神に對してあることを意味する。だから神への愛に於ては、神の創造が充たされ、神の意志が歴史的に生起するのであり、從つて我が己れの如く隣りを愛し、人間共同體を作ることになるのである。一言にして云へば、神の創造とは人間共同體を作らしめることであり、被造物であることは隣人によつて有ることとである。神の愛は神と人との間のみならず人と人との間にあり、從つて神の愛即隣人愛なのである。

このやうな神の創造は曾て一度起つたといふ如きものではない。それは常に起りつゝある。人間的存在は神の不斷の創造である。だからしてまた人は神の創造に反抗することも出來る。愛への反抗、憎惡がそれである。かゝる反抗の故に神の創造が「國家」との聯關に持ち來されることになるのである。

神は人をば相互依存的相互對立的に造つた。この對立的統一が愛と呼ばれる現象である。しかるに憎惡は人々を相互に分裂せしめ破壞せしめる。このやうな憎惡敵對を限局すること、それが「國家」或は「權威」(ロマ書、一三)である。それは人民の生を守るためにその命を奪ふといふ權利を持つてゐる。だから國家或は權威の標識は「劍」である。それは人の生を保存するために劍

をとる。從つて人の生を生かせるところの他の秩序をも保護することになる。

こゝに秩序と呼ばれるのは、例へば家族、法、經濟、風習の如きものである。これらは時と處とによつて異なつてゐるが、しかしその意義は變らない。即ち、人の生を相互依存相互對立に於て保持することと、それである。

神は國家やその秩序をあらしめることによつてその創造の仕事をする。ルターは云つてゐる、全地上に國家より偉大なるものはないと。その意味はかうである。創造の仕事に於ては神の愛の意志が歷史的に生起してくる。即ち人が神からしてありつゝ神に對してあり、從つて人々が相互に依存しつゝ相互に對立する、といふことが起つてくる。ところでそれは秩序に於て起るのである。秩序によつて神は人の不從順を制限する。然るに國家は人生の秩序のうち最も包括的にして最も根本的なものであるから、如上の制限は特に國家に於て立てられることになる。だから國家よりも大いなる神の賜物は地上にないといふことになるのである。かくして國家的秩序の仕事は神聖な仕事として規定せられた。

五

人間關係に於ける本來的倫理現象は、人が自力によつて惡を支配し得ぬことを示した。今や絶對他者の創造の仕事は、人が他力によつて、國家的秩序に於て、善をなさしめられるといふことを示してゐる。そこで『Polis（國家）は惡なる人にとつて可能な善である』といふ命題が成立する。この立場に於ける倫理學が國家的倫理學なのである。

Polis の根柢は、人の存在が根本的に脅かされてゐるといふこと、即ち自己の眞相が罪責ある空しさだといふことである。國家は人をその從屬性に保つことによつて、沒落の危險をふせぐ。勿論それは外的にではあるが、しかしその外的な防衞が必要なのである。現代の國家觀は右の如き國家の根柢を把捉して居らない。

基督的信仰は本來の倫理現象をその本來性に於て保つてゐる。『汝爲すべし』によつて開示せられる罪責ある空しさ、自力の絶望と他力の必要、それを見させるのは基督的信仰である。がかゝる本來的倫理現象が明かに把捉せられると共に、非本來的倫理現象即ち『人がさうする』といふ道德的要求も亦その意義を明かにしてくる。即ちそれは本來國家に於てその場所を持つてゐたのである。人の生を Polis に於て、國家に於て、共同體に於て、秩序づけ規整すること、それが『人はさうする』といふ要求の意味である。

この國家的倫理學に對するものは個人主義的、非國家的倫理學である。卽ち獨立的自由人の立場に於ける倫理學である。ホッブスの倫理學説に現はれた精神はその代表的なものと云つてよい。しかしこの立場は人の眞相をもまた國家の眞相をも誤解してゐる。倫理學を個人倫理學として理解し、その缺を補ふために社會倫理學を考へる如きも、決して右の誤解を脱してゐるとは云へない。倫理はもともと個人的領域には存しないのである。この點に關して、人の存在がポリス的であることは再び十分に自覺せられなくてはならない。人の存在の一面のみがポリス的なのではない。存在全體がポリス的なのである。從つて人のポリス的存在は人の行爲に先立つ。ポリス的といふことが單に政治或は國家統治の意味に限定せられたのは非常な誤解であつた。

國家倫理學は共同體を個人からではなくして人の眞相から把捉する。自由を獨立有からではなく依他的對他的存在の自由として說く。その根柢には相互依存相互對立の人間存在の構造、及びかゝる人間共同體を作らしめる神の意志が存してゐる。卽ちそれは、絶對他者の立場に於ける人間の學としての倫理學である。

六

然しゴーガルテンは現代の國家が直ちに彼のいふ如き國家であるといふのではない。現代の國家は、彼によれば、二つの方向に墮落してゐる。（一）國家がその本來の領域－即ち人の存在に固有な危險から人の生を守ること－を充たさぬ故の墮落。この方向に於ては國家は利益社會に墮してゐる。從つてそれは相對的に個別者から理解せられる。（二）國家がその限界を超えるが故の墮落。この方向に於ては國家は單にポリス的に人の存在を可能ならしめるのみならず、絶對的に人の存在を可能にし、出來るならば人に存在を與へようとさへもする。從つてそれは絶對的に國民の全體性から理解せられる。この二つの見解の對立は、今や（一九三二年）激化して、內亂の危險に瀕してゐる。が兩者はいづれも誤りである。

こゝにゴーガルテンが指摘してゐるのは社會民主主義的見解とナチス的見解とである。內亂は或意味では既に起つた。さうして今は後者が勝つてゐる。が彼は後者をもそのまゝに是認してゐるのではない。勿論前進の如き彼の立場よりすれば、前者よりも後者が彼に近い。國家を國民的に根據づけることは種々の點に於て彼にとつても正しいのである。（何故なら國民主義は人をその歴史的自然的な成生に於て考へるが故にポリス的從屬性に近づいてくるから。）しかし國家を國民によつて基礎づければ國家の威嚴はなくなる。それは國民的なるものに宗教的威嚴を與へ、

神に代らしめることである。即ち國民の神化、自力への逆轉である。眞の國家はさういふものではない。それは惡の認識、罪責ある卑しさの認識によつて、人の存在を守るものである。このやうな認識のためには教會が必要であり、またこの認識によつて國家は己れの限界を守らなくてはならぬ。これが彼のナチス的見解への批判である。

七

以上ゴーガルテンの考は嚴密にパウルス的信仰に基いてゐる。だからこの倫理學は國家倫理學と呼ばれるに拘らずあくまでも宗教の立場に於ける倫理學である。倫理學の根本問題は信仰の問題に歸着するといふブルンナーの考がこゝにも適用する。だからこゝに紹介した倫理學は、倫理學であるにも拘らず辯證法的神學としての一つの宗教運動の契機と見られねばならない。それは人力への絶望、理性への絶望に基いて、再び他力の信仰、惡人救濟の信仰を蘇生せしめようとする運動である。こゝに我々は世界戰爭が世界史上如何に大きい時期を劃してゐるかを思はざるを得ない。

しかしこの基調をほかにしてなほ我々の關心を刺戟するのは、右の如き他力の信仰が神に對す

ら導く者としての我の立場に於て説かれるのではなくして、あくまでも個人主義を排撃し人間の依他的存在を強調する立場に於て説かれるといふ點である。それは基督教の潮流に於ては新しい現象であり、明かに現代の動向を反映する。

　そこでこの點を、即ち個人の獨立性の否定、依他的存在や共同體の強調などを、信仰の地盤から遊離させて考へればどうなるか。他人の根柢に神を置き人間關係を神の創造として説くのは、人格神の信仰によるのである。人と人との間柄が倫理問題の場所であり、倫理的要求からして人の依他的・對他的な二重構造が見出されるといふことは、右の信仰と引離しても適用する。そこでこの構造の分析からして自己の自性が無に歸するといふ興味深い洞察を追跡して行くと、何故にそれが罪責でありまた恐るべき危險であるかといふ點を考へなほさねばならなくなる。我が我の存在を他に負ひつゝしかも他に對して我であるといふことは、まさしく自他の對立的統一を捕へたものである。彼が『愛』と呼ぶものはこの對立的統一であつた。しかしそれならば我は依他的なる限り自性がないと共にまた對他的なる限り自性を持つのでなくてはならぬ。この二重構造を明白に把捉するならば、不從順に從屬するといふことは直ちに罪責とはならないであらう。何故なら愛は自己がないことに於て自己であり、自己喪失に於て自己を生かせることである。従つ

て愛あるがためには先ず否定され喪失さるべき自己がなくてはならぬ。自己があるがためには先ず從屬しない「不從順な從屬」といふことがなくてはならぬ。本來從屬せるものが從屬しないことを通して自己を見出し、更にこの自己を（卽ち不從屬を）否定することによつて從屬を回復する、それが愛なのである。だからこそ愛に於ては從屬しつゝしかも自己が眞に生かされてくるのである。かく見れば不從順な從屬は愛に於ける否定的な契機として缺くべからざるものと云はねばならぬ。不從順が罪責となるのはこの從屬の否定が固定せられ、更に再び否定せらるべき否定の契機とならない場合である。がこの場合と雖危險は自己が無に歸するといふことにあるのではない。然るに彼によれば、本質に於て我は我に屬しない、しかも不從順であるが故に他者にも屬しない、從つて自己の場所はない、我はもはや生きることが出來ぬ、これが我々の生を脅かす危險なのである。しかし不從順なものが他者に屬せないのはたゞ假象であつて本質的には從屬的存在であると同じく、本質に於て我に屬せない我も假象としては自立的な自己である。從つて不從順な立場自身にとつては、自己は無に歸するどころか、絶對的な有を獲得するかに見える。危險はむしろこの絶對有にあるのである。もしこの自己の絶對有が否定せられて『自己がどこにもない』といふ境地に出ることが出來れば、そこに危險は取除かれ、自己がないことに於ける自己の

生の道が塞がれる。自己が無に歸することは我がもはや生きられないといふ絕望の深淵ではなくして、我が絕對に生きうるといふ希望の花園である。

この點が丁度我々にとつて問題として殘る點である。無に對する恐怖は絕對有の立場から無を見たものにほかならない。しかし自己の眞相が無であると悟るときには、我々は依他的・對他的な存在の根源に突き當るのである。かゝる根源は無限に有を生み出すところの絕對無であつて、有に對立する無ではない。我々はこの絕對無を絕對他者の位置に置いて人間存在を考へるべきではなからうか。自他が對立しつゝしかも自性を持たずして相互に依他的であるといふ如き人間存在の構造は、絕對的否定性を地盤とせずには成立し得ない。このことが確保せられるならば、あらゆる人間存在が否定の道を通じて現はるゝ絕對的否定性にほかならぬ、といふことも明かになる。家族、村落、國民といふ如き生活共同體の諸段階、更にかゝる生活共同體の否定としての利益社會、利益社會を止揚することによつて己れを自覺し來る國民共同體、卽ち國家、――これらはすべて絕對無の否定的還歸運動として理解せられるであらう。信仰の立場に於て神の創造の仕事とせられたものは、實はこの運動にほかならぬのである。

（昭和九年、思想）

佛教哲學に於ける「法」の概念と空の辯證法

一

佛教哲學の體系を法論（Dharmatheorie）として解釋しようとする試みは、現代ヨーロッパに於ては、ロシアの佛教學者ローゼンベルグ（Otto Rosenberg）及びチェルバツキー（Th. Stcherbatsky）によつて代表される。* ローゼンベルグによれば、佛教の哲學はプラトーンの哲學がイデア論と呼ばるゝ意味に於て法論と呼ばれねばならぬ。さうしてその法論は、ギリシア的意義に於けるOntologieとしての形而上學に外ならぬのである。

* Otto Rosenberg, Die Probleme der Buddhistischen Philosophie. 1918. Deutsch, 1924. —— Th. Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma." 1923. ——ローゼンベルグ（一八八八—一九一九）はチェルバツキーの弟子ではあるが、その業績は、つとに大乘唯識の研究に於て名高いチェルバツキーの指導のみならず、日本に於ける四年間の研究、特に倶舍論の研究に待つ所が多い。こゝに問題とする法論に就ては、むしろ若きローゼンベルグがその師に影響を與へたと云つてよい。

ローゼンベルグのこの主張はしかし dharma を「超越的持者」(transcendenter Träger) と解することに基いてゐるのである。從つてこゝに支那譯の「法」といふ言葉を用ひて彼のダルマ論を「法論」と呼ぶのは、彼にとつては許されぬことであるかも知れぬ。彼は支那語の「法」をたゞ「法則」(Gesetz) の意味にのみ解し、この譯語を常にダルマに當てるのは不當であると難じた。然しながら我々の用法に於ては「法」は必ずしも (Gesetz) の意味ではない。寧ろそれはダルマの語義と相覆ひ、ダルマの解釋の異なるに從つてその意味内容を異にするものである。例へばダルマが「もの」と解せられるに從つて「法」もまた「もの」の意義を有する。だからこゝには「法」を以てたゞダルマの一解釋をのみ示すものとせず、兩者を同義語として取扱ふ。

ローゼンベルグはおのれの解釋の正當を證示するために、法の諸義を次の如く區別してゐる。

(一)　語源的には dharma は dhar (持、tragen) から導かれる。だから dharma は持者 (Träger) であるが、また被持者 (das Getragene) をも意味する。例へば性質は被持者である。因明入正理論に於ては法は、性質の持者、有法 (dharmin 卽ち主辭) の有する「性質」とせられてゐる。かゝる場合には法は「賓辭」或は「屬性」と譯されてよい。だからこの語の語源的意義はそれだけではこの語を十分に明かにするとは云へない。

（二二）この語の根柢的な又恐らくは根源的な意義は哲學的著作や經の中に見出される。そこでは法は「持者」を意味してゐる。意識された生の流れ、卽ち主觀及び客觀に體驗された內外の世界が、抽象に於てさまざまの要素に分析される場合、この要素の眞實任的不可認識的基體が持者卽ち法である。七十五法、百法などと云はれる場合の法はこれに外ならない。傳統的な法の定義「能持自相」（svalakṣaṇa dhāraṇāt）は、「法はその特殊相の持者である」との意味である。日本の著作は自相の代りに自性（svabhāva）を取つてゐるが、倶舍論記の著者普光のいふ如く自相は自性と同一である。能持自性といふも同じく法がその特相の持者たるをいふに外ならぬ。法の自性の有無の問題はかゝる持者が有ることを斥けるか否かの問題である。だから能持自相の定義から次の如くいふことが出來る。法の本質は超越的不可認識的であり、たゞ法の「相」のみが、卽ち法の「現象」のみが、意識された生の流れを形作る。かくて意識流を合成する要素は法自身ではなくして法の現象である。

＊ この解釋があとで重大な問題になる。普光の註は倶舍のいふ自相が實は自性と同一であるとして、能持自性を取るのであるが、然るにローゼンベルグは、この註にもとづいて、自性といふも實は自相の意であると逆に解する。從つて法が自性（An-sich-sein）を持つか否かの問題は見失はれて了ふ。

（三）法は不可思議的持者であつて、現はれるのはたゞその相である。しかし簡單にするため
に「法」の語が法の現象を並び現はすに用ひられてゐる。かゝる場合には法を直接に「要素」と
譯してよい。
（四）多くの要素のうち最上の位置を占めるものは涅槃である。そこでこの要素は最上法とな
り、涅槃と法とが同義に用ゐられる。
（五）涅槃はしばしば「空」或は「絶對者」、卽ち眞實在者の意味に用ゐられる。この意味に於
ても涅槃は法と呼ばれる。
（六）なほまた佛の敎も法と呼ばれる。佛が法を說くといふ場合には、佛の敎自身が法と呼ば
れてゐるのではなく、敎の內容、卽ち涅槃が法とされてゐるのである。しかし通俗的には敎說そ
のものを意味させる。
（七）日本の通俗的論文に於ては、諸法、萬法等を「世界に於けるあらゆる現象或は對象」の
意に解してゐる。法を「對象」「物」の意に用ゐる例は印度まで溯ることが出來るが、しかしこの
意味では七十五法、百法等を理解することが出來ない。
以上の諸義を通覽すれば、第二の意義卽ち超越的持者としての法の意義が最も重大でありまた

最も多く用ゐられてゐることは明かである。しかし、ローゼンベルグによれば、この意義はこれまで全然知られてゐなかつた。法について「法則」或は「教說」以上に深い意義を說く場合でもただそれ（三）の「要素」、（七）の「もの」の意義を重んずるに過ぎず、しかもこの兩者が明白に定義せられないで混同せられてゐる。西洋に於ては、マクス・ミュラーは要素と解する。然し物體の要素の意味である。リス・デヴィッヅ夫人はダンマサンガニによつて「意識狀態」と解する。だから法論は心理學に化した。ワレザーは客觀、對象、狀態等と譯する。ド・ラ・ヴァレー・プサンは俱舍論にもとづくに拘らず、その解する法の意義は混雜して解らぬ。レヴィは ideal と譯しつゝ、實は譯し得られぬ語だと斷つてゐる。ケルンとブルヌフは支那譯と同じく law, loi と譯し、かゝる譯語の妥當でない個所をも押し通してゐる。一言にして云へばヨーロッパの文獻は「法」の適譯も明白な定義も與へて居らぬ。しからば日本はどうであるか。村上、前田、梶川、今岡、齋藤、舟橋、井上(圓)、境野、姉崎、黑田、鈴木、山上等の諸學者は、通例法を「もの」「現象」「物質」などと解する。諸法は萬物萬有とせられる。云ひかへれば、經驗的現象の眞相を現はすために用ゐられ始めた「法」の概念が、素朴實在論的に、個々の經驗的對象そのものを意味するとせられるのである。かゝる解釋では七十五法等の法論は全然不可解とならざるを得ぬ。

しかもかゝる解釋の上に立ちながら、「一切有部は客觀界（法）の實在を主張した」などと云はれるのである。日本に於てかくも法の意義が誤解せられたのは、主としてその小乘輕視に基くのであらう。然し小乘は法論を作つたのである。これを理解せずには大乘も亦理解し得られぬと云はねばならぬ。

かくしてローゼンベルグは、法を超越的持者と解しつゝ、佛教哲學の體系が法論であることを主張する。我々はこの年少にして氣を負へる著者の主張の内にもまさしく正鵠を得た點の存することを認めねばならない。卽ち法の意義が七十五法等の體系を解釋し得る意義でなくてはならぬとする點に於て、彼は覆へし得ざる確乎たる地盤に立つのである。從つて法を「現象」「もの」とする日本の解釋に對して彼の浴せた痛烈な非難も、まさしく正當であると云はねばならぬ。一切有部の法論は素朴實在論ではない。日本に於ける傳統的な法の解釋が素朴實在論的なのである。

二

さてそれならばローゼンベルグやチェルバツキーの「法」の解釋はそのまゝに承認せられ得るであらうか。我々は然りとは答へ得ぬのである。

ローゼンベルグの法の定義は次の如く要約することが出來る。「ダルマとは、意識流及びその內容の要素の、眞實在的超越的不可認識的持者或は基體である。」こゝに我々は直接の現象と、それを合成する要素として抽象的に分析し出されたものと、更にこの要素の眞實在的基體との三つの層を見別けることが出來る。チェルバツキーの定義はしかしたゞ二つの層をのみ含むやうに見える。「萬有は、物、心及び力の、微妙な、究極的な、それ以上分析し得られぬ要素の多數が合働せるものである。この要素がダルマと呼ばれる。だから佛教は根本的多元論の體系として特性づけられ得る。要素のみが實在であつて、要素の結合より成るものは個々の要素の多數を覆ふてある單なる名に過ぎぬ。」（前掲書、七三頁）。即ちこゝでは要素がダルマであり實在である。しかし彼は更にダルマの本質を問ふ。「ダルマとは何であるか。それは解らぬ。何人もダルマの自性（dharma-svabhava）が何であるかを告げ得ぬであらう。それは超越的である。」（同上、七五頁）。ここにローゼンベルグの超越的基體に當るものがある。即ち兩者の相違は、ローゼンベルグが實在性を不可認識的な基體に歸するに對して、チェルバツキーがそれを可認識的な要素に歸するといふ點にある。然しそれは同時に次の如き一致點を示すのである。即ち前者が基體を法とし後者が要素を法とするに當つて、法は常に實在性を持つものとせられてゐる。さうしてその實在性は、

認識的實在としての實在性であるか、或はその自性が超越的であるところの實在性であるかである。我々はこゝにこの兩者に於ける法の解釋が一切有部の「法有」の立場による解釋に外ならぬことを見出すのである。

一切有部とは一切有（sarvāsti）の主張によつて名づけられた部派である。かゝる部派が成立したことは、一切有の主張が他の主張に對立しつゝ、宗派的分裂を引起したほどに重大な問題であつたことを示してゐる。ところで一切有の主張に於ける「一切」とは、ローゼンベルグも明かに認めてゐる如く、經驗的對象の一切ではなくして體系化された法を指すのである。すでに古くより「一切とは五蘊なり」「一切とは六入なり」といふ如く、それぞれの立場に於ける法の體系が一切と呼ばれる。一切有の主張の現はれた頃は右の如き諸體系の合糅によつて阿毗達磨の法の體系が形成せられつゝある時代であつた。法蘊足論や品類足論に於ては法の數は未完結であつて決して七十五法とはなつてゐないが、然し五位の體系はすでに出來上つてゐる。この五位にして無數なる法が一切である。だから一切有の主張はこれらの法の有の主張に外ならない。

しかしながら法の有、即ち法の實在性の主張の立場に立つて、かゝる主張の生起した場面としての法の概念そのものを規定することは、果して法の意義を佛教哲學全體の中心概念として明か

にする所以であらうか。法有の主張そのものは法空の主張に對立するのである。この對立は何を意味するか。そこに論爭せられる問題は何であるか。それを明かにするためにはかゝる對立的立場を見渡し得る立場に立たなくてはならない。

法の概念は法有法空の問題の生ずる以前にすでに古く成立し、五蘊、六入、緣起等の法の體系を作り上げてゐる。さうしてこれらの法論がその初期の發展の絕頂に達した後に、初めて法の有空の問題が、法の本質についての反省として生起したのである。この反省を通じてのみ法空の哲學としての龍樹哲學は大成せられた。この歷史的發展の段階を顧みずして法の概念を全佛敎哲學的に規定しようとするのは、畢竟徒勞に終らざるを得ぬ。法の概念はかゝる發展や反省の全體を包み得るものでなくてはならない。

ローゼンベルグはかゝる發展の唯一つの段階に立つて凡てを理解しようとしたがために、法有法空の「問題」が何を意味するかを理解しなかつたのみならず、從つてまた彼の立てる段階そのものの、卽ち法有の主張そのものの意義をも見誤るに至つてゐる。彼の能持自相の解釋がそれである。法が自相或は自性を持つとは、實は法有の主張を現はすのであつて、法の無自性空を主張する立場をも含めての法の定義ではない。自相或は自性に於て、意味の重點は「自」に存する。

法の自立的獨自性が主張の核心である。だから普光はいふ、「一切の法は各自性を守る。例へば色法はあくまでも色としての性を持し、受想等の法とはならない。相はこれ性をいふのである。しかしまたこの一體に於て、性と相との意義が分れてもゐる。自に着目する場合には性と呼ばれ、相關聯する他の法に着目する場合には（即ち他に對して自の性格を區別する場合には）相と呼ばれる。」この意味に於ては法の性（本質）がそれぞれ相（特性）を持つのである。しかし他方で法が自性を持つと云はれる。その意味に於ては法の相（特性）がそれぞれ性（本質）を持つのである。*」かくして七十五法に於ける各の法が、それぞれ特殊の法でありつゝ、しかも他に依存しない自立的な本質であることが主張せられる。法が自性（Svabhava, Eigensein, An-sich-sein）を持つとはかゝる意味の法有の主張である。しかるにローゼンベルグは相を現象と解し、普光の「相はこれ性をいふ」との註にもとづいて性をも亦現象に外ならぬとした。そこで法が自性を持つとは法が「おのれの現象を持つ」の意味であり、かゝる現象を持つ者は現象の背後なる超越的基體でなくてはならぬとの彼の主張が成立する。法有とは法の超越的な有である。しかしかゝる解釋が普光の註と遠く離れ法有の主張とも相容れぬものであることは明かであらう。法有の立場に於ても「法を如是に觀る」ことは依然として力說せられてゐる。法を觀るのはあくまでも現象の法を見

るのであつて超越的なるものを見るのではない。

* 釋法名有二、一能持自性、謂一切法各守自性、如色等性常不改變。二軌生勝解、如無常等生人無常等解。此文且據能持釋、軌生勝解略而不存、義亦應有、或可影顯。相之言性、能持自性故名爲法。又解。於一體上性相義分、望自名性、望他總邊名相。義説性能持相。若諸論説能持自性、即相能持性。(大正藏卷四一。八頁下)。

かくローゼンベルグは法有の主張を理解せずして法を眞實在的超越者と解する故に、法有に對する法空の主張をも全然理解し得ざるに至つた。彼のいふ如く、相が超越的基體の現象であるならば、諸法の實相を空とする主張は何を意味するであらうか。法の眞實の現象は空である、——即ち法は眞實には現象しないとの主張がこゝに持ち出されるのであらうか。もしさうであるならばそれはまさしく「法はおのれの現象を持つ」との主張の相反である。しかし法空の主張は、果して「全然現象することなき超越的基體」といふ如きものの主張であらうか。ローゼンベルグと雖かゝる解釋は取り得なかつた。そこで彼は法空の主張を「超越的基體の拒否」であると解する。然しながら法がその眞義に於て超越的基體であり、しかもその超越的基體が拒否せられるとすれば、法空の主張はまさに法を拒否する主張となる。かゝる主張は佛教哲學の何處にも存しない。諸法の實相を空とするのは、空を以て諸法の眞實の本質とするのである。諸法の相は色受想行識

といふ如くそれぞれ特殊の性格を持つが、その實相に於ては、かゝる特性はすべて撥無せられる。かゝる無差別空を眞實の本質とするが故に、五蘊六入等の特殊的なる法も初めてかゝる法として立ち得ると主張するのである。即ち法空の主張は法を拒否するところか、反對に法を眞實に建立する。從つて法空の立場から云へば、法が能持自性であるとの主張こそまさしく法を破壞するものであり、法の無自性空によつてのみ法は守られ得るのである。かくの如き法空の意義は、法を超越的基體とする立場からは全然把捉され得ない。

法空の意義の不理解はチェルバッキーの多元論としての解釋にも現はれてゐる。七十五法百法等の法が超越的實在者であるならば、この法論が多元論たることは當然であるが、しかしそれと共に法の統一の問題は佛教哲學から全然閉め出されねばならぬ。然るにこの問題はすでに原始佛教に於て縁起說として顯著に現はれてゐるのである。たとひ倶舍論の立場に立つて十二縁起を法論に入れないとしても、眼色縁生眼識といふ如き法の間の縁生の關係を法の統一的關係でないと云ひ得るであらうか。況んや中觀哲學はかゝる縁起關係を中心問題として現はれたのである。もし法が多元的超越者であるならば、この佛教哲學の一つの頂點は全然無意義に化し去るであらう。

かくして我々は、佛教哲學を法論とする解釋に賛意を表しつゝも、超越的持者としての法の解釋を拒けねばならない。從つて佛教哲學が現象的なる有の他に不可認識的實在者を立てるところの形而上學であるとの主張をも拒けねばならない。法は觀せらるゝものである。覺者がその成覺時に「眼生じ慧生じて」見たところのものであり、同時にまた衆生に對して見ることを教へられ得るものである。かくして衆生は、その日常生活的に交渉する現實の存在者に於て、かゝる存在者をあらしむる「法」を、即ち存在者の存在する仕方を、見ることが出來る。かゝる「かた」としての「法」が佛教哲學に於ける法であり、この法の自性と無自性とがこの哲學の發展上重大な問題とされたのである。現實的な存在者とその存在の「かた」との他に、なほ超越的實在者を認めることは、問題が佛教の哲學に關する限り、原始佛教の時代よりすでに極力排斥せられたところであつた。佛教哲學のこの主要性格を無視するならば、この哲學の中心問題たる「空」は正當に理解せられ得ないであらう。

三

以上の論旨を要約して我々は次の如くいふことが出來る。法を「もの」「對象」とする解釋は阿

毘達磨の法論を無意義にする。しかし法を「眞實在者」とする解釋は中觀論を無意義にする。故に佛教哲學に於ける法の概念は法論と中觀論とを共に活かせ得るものでなくてはならない。それは原始佛教の哲學に於てすでに現はれてゐる「かた」としての法の概念である。＊

＊ 拙著、「原始佛教の實踐哲學」參照。

然らば我々はかゝる法の解釋によつて法論と中觀論とをいかに活かし得るであらうか。

原始佛教の法論は三法印、五蘊、六入、緣起の四を以て中核とする。法の統一の問題は五蘊說には含まれて居らない。それは六入說に於て漸く自覺され、緣起說に於て一先づ完成せられたのである。＊ところでこの原始佛教の法論は、阿含の末期より初期阿毘達磨論書へかけての反省の時期に至つて、複雜なる合理的組織化を受けた。しかもこの際、その組織化を主導したものは、緣起說ではなくして五蘊說であつたのである。そこでこゝに先づ成立したのは、無數の法を五位に分別するところの五法論であつた。だから初期阿毘達磨の法論に法の統一の問題が現はれぬのは決して偶然ではない。

＊ この論定するためには更に綿密に詳細な立證を要するが、此はその場所でない。でたゞ簡單に次のことを指摘して置きたい。法蘊足論は未だ五位の分別を說いてはゐないが、その五蘊の註釋の內、行蘊はすでに心相應行蘊と心不相應行蘊とに

分たれ、兩者はいづれも後の心所法及び心不相應法に屬する諸法を未完結の形で含んでゐる。たゞ異なるのは、心相應行蘊中には受と想とが含ませられてゐないことだけである。これはこの註釋が五蘊の註釋であり、從つて受蘊と想蘊とが行蘊に對して獨立してゐるのであるから、當然である。しかし同じ法蘊足論中の十二處の註釋の内、法處に屬せしめられてゐる法は、右の心相應行蘊心不相應行蘊の全部及び受、想、三無爲である。受と想とは心相應法として心相應行蘊の諸法と全然同じ資格に於て取扱はれる。こゝまで來れば五蘊中の受、想、行の分別よりも心相應、心不相應の分別が重大となることは當然の勢である。そこで品類足論の辯五事品に於ては、色、心、心所法、心不相應行、無爲の五法の分別が明白に現はれてゐる。こゝに初期阿毘達磨論の新しい法の體系が成立したのである。

法の自性の問題は、無數の法をその法の相に從つて五位に分別した時に起つたのである。元來これらの法は差別的なる現實存在の本質としてその差別的特性の把握によつて得られた。初期阿毘達磨論は、これらの差別的特性を鋭く觀察することにより、それぞれの法をそれぞれの地位に置いて組織化しようとしたのであつた。一つの法が心相應であるか心不相應であるかの問題を綿密に考察してゐる如きも、この思惟動機を明かに示してゐると云つてよい。かく法の相が重視せられると共に、個々の法がその特殊の相に於て自立するのであること（即ち普光のいふ相能く性を持すること）は當然反省せられて來なくてはならぬ。かゝる意味に於て差別的なる法の自性の問題は現實存在の法を把握した原始佛教哲學の動機を力強く發展せしめたものと云はなくてはな

らない。

然し差別的なる現實存在の根柢に「法」を見ることに、よしやその法自身がなほ差別的であるとは云つても、既に無差別への廻向である。限りなく差別的な現實的存在に對して「法」が普遍的であることはそれを示してゐる。この廻向は更に法の差別に於て無差別に歸らうとする廻向となる。統一を求めるのは無差別への廻向である。原始佛教の縁起説は茲にその核心を持つてゐる。差別的なる法はその可能の條件として常におのれの否定を意味する法に依存する。その究極は無明である。無明あるによつて一切の法があり、無明滅するによつて一切の法が滅する。然らば一切法は無明に統一せられてゐるのである。然るに無明とは明の否定である。さうして明は「滅」である、絶對の否定である。一切法の統一がそれ自身否定の道によつて行はれるのみならず、その究極たる無明は絶對的否定の否定である。然らば「無明の滅」とは絶對的否定の否定の否定でなくてはならない。それは取りもなほさず絶對的否定に歸ることである。無差別への廻向とはかゝる否定の運動にほかならぬ。容の哲學はまさしくこの縁起法の核心を活かさうとしたものである。五法論に於ける差別的法の確立が原始佛教の哲學の一面を力強く發展せしめた後に、かゝる差別的法の統一を他の一面によつて更に力強く開展せしめたのである。差別的なる法に自性があ

るならば、その法自身の義を成ずるを得ない。自性空なることによつて初めて差別的なる法は法として立つことが出來る。語をかへて云へば差別は無差別を豫想する、差別は無差別に於て可能である。これ龍樹の哲學の核心であると共にまた緣起說の核心である。

吾人は龍樹の哲學を理解するに當つて、それが阿毘達磨の法論を豫想するといふ歷史的聯關を忘れてはならない。彼が世俗諦第一義諦の分別によつて說くところのものは、まさにこの聯關に外ならぬのである。世俗諦とは云つてもそれはすでに諦(Satya)である。四諦、五蘊、六入等の法の觀察である。これを素朴な現實的經驗と同視するのは——しかもかゝる同視がかなり一般的に行はれて居るのであるが——最初より龍樹の哲學への通路を閉鎖するものである。なるほど世俗諦は「有の境」と云はれてある。然しそれは法を有とする立場であつて素朴實在論の意味ではない。法有の立場に於て語らるゝ法の體系が、第一義諦即ち空の義あるによつて成じ得ることを龍樹は說くのである。即ち世俗諦に於ける法の體系を第一義諦によつて根據づけようと試みたに外ならぬのである。

この根據づけの仕事を龍樹はその獨特なる辯證法によつて仕遂げた。この辯證法は一言にして云へば差別的なる法が相依によつて可能であり從つて無自性空であることを明かにするのである

が、我々はそこに重大なる二つの契機を見出すことが出來る。第一は差別と無差別との辨證法的統一である。差別があくまでも差別であつて無差別でないとすれば、そこには差別的なる法の自性が認められる。例へば＊眼（見ること）はあくまでも眼であつて色でなく、色（見らるゝもの）はあくまでも色であつて眼でない。しかしかく眼と色とがそれぞれ自性を持つならば、眼は色なくしても眼であり、色は眼なくしても色でなくてはならぬ。然るに眼が色を見る故に能見として眼であり、色が眼に見らるゝ故に所見として色であることは、すでに阿毘達磨論の明白に認むるところである。色を見なければ眼でなく、眼に見られなければ色でない。卽ち眼は色に於て眼であり、色は眼に於て色である。兩者は相依であつて自性を持たぬ。それ自體には空である。空であるが故に相依によつて眼は眼たり色は色たり得るのである。卽ち無差別であるが故に差別の法は成り得る。差別は直ちに無差別であり、無差別は直ちに差別である。このことを龍樹は、既に體系づけられてゐるあらゆる法に就て、詳細に論じた。

＊　自分はこの問題を中論の六情品及び五陰品によつて引くのであるが、これによつて中論の論法を代表させることは出來ぬ。中論の論法の代表的なるものはその第一品及び第二品に於ける因果性及び時間性の批評である。然しこれらは別の詳細な解釋を要する。

更に第二は空が否定の運動たることである。龍樹が空無差別によつて差別の法を成ずるのは、空といふが如き「超越者」を持ち來つて法を根據づけるのではない。空が根柢であるとは、空によつて成立せらるゝ法そのものが空ぜらるゝことである。否定が直ちに根據づけなのである。破邪即顯正とはこの意味に外ならぬ。「邪」が破せられることによつて邪とは別に存する「正」が顯はれるのではない。破せらるゝことによつて破せられるそのものが根據づけられるのである。だから通例解せられるやうに、「邪」が「實在論的固執」であり、この固執が破せらるゝことによつて「正觀」が露出する、といふ如きは、龍樹の辯證法を理解したものでない。破せられるところの固執と獨立に正觀があり、前者の破が後者を顯はすとすれば、破邪はなるほど顯正の條件ではあるが、しかし破邪「即」顯正ではない。龍樹の否定に於ては邪即正となるのである。だから龍樹がその中論に於て否定するのは四諦五蘊縁起といふ如き正觀の法であつて外道の邪法ではない。彼は因もなく果もないとすることによつて因縁所生を可能ならしめたのである。かくの如く空が「空ずること」であり「否定の運動」であることを、彼は中論の鋭い論理によつて示した。

我々は龍樹の辯證法が右の如き二つの契機に於て正當に理解し得られるものであることを信ずる。かくの如き辯證法が彼に於て著しく現はれたのは、彼が抽象的概念を取扱つたのでなく生け

る現實の二諦」を取扱つたが故であつて、決して現に生ける現實より差別的なる法へ（世俗諦）、差別的なる法より「第一義空」へ、――この追究の全體が龍樹に含まれるのである。こゝに現實より出發して究極の實相に迫る道は一先づ完成せられたと云つてよい。然しながらこの立場に於ては、空無差別より如何にして差別が生じ來るかは、正面の問題とせられて居らぬ。無差別に於て初めて差別が可能であることの立證は、無差別が何故にまた如何にして差別を可能ならしめてあるかを明かにしたとは云へない。さうしてそれは龍樹の問題が法の究極の統一を求めるにあつたと認められる限り當然の結果である。

空がいかにして差別を生ずるかの問題は、しかし、龍樹の辯證法に於てすでに暗指せられてゐると見ることも出來る。空とは靜的な或ものではなくして空ずること自身である。然らば空はそれ自身を否定することに於ておのれを現はさなくてはならぬ。卽ち空無差別は不空卽ち差別に現はるゝことによつて空無差別自身が實現するのである。かく他者に於ておのれを實現することが「空ずること」の本質であるとすれば、空は必然にまた「差別を生ずること」に外ならぬ。

瑜伽行派の哲學はまさしくこの問題の展開である。阿毗達磨の法論は再び中觀哲學の立場に於て活かせられた。差別より無差別に迫り行く中觀論の方向は、その努力によつて無差別が確保せ

られると共に今やまた差別を確保する法論の内に働き込み、逆に無差別より差別への方向として
も意義づけられた。中觀哲學が諸法の實相を說くとせられるのは前者の方向を意味し、瑜伽行哲
學が諸法の緣起を說くとせられるのは主として後者の方向を意味するのである。しかし我々は後
者の方向が前者の立場に於て、即ち法論と空論との綜合として現はれたのであることを、特に注
意しなければならぬ。*

* 瑜伽行派の哲學はその本來の註釋書「成唯識論」に基きつゝ支那の慈恩の權威の下に主として識有の立場を取る唯識論とし
て解釋されて來た。然しそれは眞に「成唯識論」の著者護法の立場を現はすに過ぎず、彌勒より出でて無
著、世親に至つて成立した瑜伽行哲學は、その深き根底に於て空の立場に立つものであることを、近頃、宇井伯壽氏が非常
に明瞭に且つ周到に論じた。「印度哲學研究」第五卷所載、「攝大乘論の一研究」、「成唯識論の性質及び立場と第七識存
在の論證」、及び、新刊第六卷の殆んど全部を參照。特に第六卷に於ては、眞諦譯の「十八空論」「三無性論」「顯識論」「轉識
論」等を立派に和譯し、無著世親の思想がいかに深く空觀に基くものであるかを明かにした。

一切の差別は無差別に於て可能であるとの中觀哲學のテーゼは、瑜伽行哲學に於ては、差別的
なる我（衆生）と法との假說（即ち實相は空である）がたゞ識の轉變に過ぎぬとのテーゼとなつ
た。識が轉變して能分別となり所分別となる。然るに所分別たる我と法とは實相空である。所分
別が無であれば能分別は分別するを得ず、從つて亦無である。かくして唯識無境に於て、境なく、

に從つて識なく境體俱泯であると云はれる。從つて轉變するところの識は自體空に他ならぬ。この世親のいふところの眞實性、法の如々、即ち分別性依他性の無所有である。眞實無性、即ち無性を以て性となすところの眞實性である。

かゝる自體空なる識が轉變して分別と所分別とを起す。この點より見ればそれは一切法の種子識である。こゝに「種子」といふ如き形象的な言葉で云ひ現はされた概念は、恐らく我々にとつて「可能性」の概念に當るものであらう。法の種子とはそこから法が生ずる（entspringen）ところの根源、即ち法を法として可能ならしむること（Ermöglichung）に他ならぬ。種子が法を生ずるところの「功能」であると云はれるのも、かゝる意味に解すべきではなからうか。もしさうであるならば、種子識とは、それ自身差別的なる法の相を現はさないに拘らず、すでに差別的なる法であるのである。それは自體空ではない。空たる識は「一切の種子を有するもの」或は「一切の有爲法の種子の所依止」（本識）、「一切の種子の所栖處」（宅識）、「一切の種子の隱伏の處」（藏識）でなくてはならぬ。それはあらゆる法の種子の「於てある處」ではあるが、しかしそのいづれの一つの種子でもない。かゝる「空なる場所」としての識こそ、自ら轉じて一切の種子となるところの、眞實無性たる識である。「空」はしかし「空すること」に外ならぬが故に、おのれを

空じて有となる。即ち識は種子識となる。空なる場所がその場所に於てある種子に轉ずるのである。さうしてかゝる種子が、諸法の種子、所餘の七識の種子となつて、一切の差別の法を「現行」せしめるのである。

しかし瑜伽行哲學は初めにかゝる識が獨立してありそれが後に差別の法として轉變し來ると說くのではない。現行の諸法の直下に、それを可能ならしむる根源として、種子とその於てある場所とを見出したのである。從つて種子より現行の法を「生ずる」のは時間的の發生の意味ではない。「生はその眞意としては成立してゐることをいふに外ならぬ。*」そこでこゝには種子より現行への關係と共に、また逆に現行が種子を識に薰習するといふ關係が考へられる。この意味に於て識はまた果報識（異熟識）即ち阿梨耶識と呼ばれてゐる。現行に薰習せらるゝ識である。こゝに於て識は、差別的なる法を可能ならしむる根源であると共に、またそれ自身差別的なる法によつて可能ならしめられるのである。云ひかへれば、無差別は差別を可能ならしめると共にまた差別なくしては在り得ない。これ空とはそれ自身をさへ空ずることであるといふと同一事である。

＊ 宇井伯壽氏、「印度哲學研究」第五卷、四五頁。

我々は右の如き瑜伽行哲學の根本的立場に立つて、唯識論に所謂「藏の三義」をも理解するこ

との出現やであらう。識行の立場を[illegible]いて描き、識空の立場にたつて考ふるならば、兩觀系を「藏」の意に解するのは前述の如き種子の所積聚隱伏處に外ならぬ。あらゆる法の種子を藏することは、そのいづれの一つの法の種子でもないと共に、また既にすべての法の種子であることを意味する。それは眞の意味に於ける「空」である。かゝる空なる場所としての藏識は、あくまでも藏することであつて藏せらるゝことではない故に、「能藏」と呼ばれてよい。しかし空は空することに外ならぬ故に、この能藏は空として自己を空する。即ち「所藏」となる。いかなる差別法の種子でもない藏識が、そこに於て「藏せらるゝこと」即ち差別法の種子であることに轉ずるのである。しかしながらそれはあくまでも差別法の種子であつて、未だ差別法の相を現はしてゐるのではない。しかもそれは差別法の種子であることに於てすでに差別的である。だから所藏は、差別としての無差別として、それ自身に矛盾を藏する。眞に差別的であるためには、即ち差別法の相を現はさんがためには、この無差別自身が空じ去られねばならず、しかも藏識としてはあくまでも無差別たらざるを得ぬ。そこで「所藏」は更に空せられて「執藏」となる。所藏が所藏として空せられ本來の能藏に歸るとき、所藏の差別（所緣、相分）に於て現出し來る能緣（見分）は、あくまでその無差別性の限界に達し、「藏」の意義を失はうとしてゐる。従つてそれは「執」であつ

て「執藏」ではないのである。しかもそれが執藏と呼ばれるのは、「藏」の義が轉じて今や藏ならざる識への限界に達したのであることを示すがためであらう。この意味に於て執藏は藏であると共に藏ではないのである。

藏の三義を右の如く解すれば、藏識より末那識への展開は容易に理解し得られる。何故なら執藏の義の自覺は「藏にあらざること」に轉じなくてはならぬからである。こゝに無差別性は空せられて差別的統一そのもの、卽ち「我」が現出する。轉識論が執著を以て體となす第二の執識を說くのも、まさに右の如き意味に他ならぬであらう。

しかしこの我執、或は差別的統一としての末那識は、藏の否定として何ものをも藏しない。云はば相分なき見分、所執なき執である。この矛盾は末那識が空せられて相分に歸ることによつて救はれる。了境識（了別識）がそれである。相分卽ち所藏はこゝに於て「境」として實現せられる。種子としての差別は個々の相を持てる差別的な法となる。こゝに於て識の「所變」としての百法が成立するのである。

かく解すれば識の「三能變」としての阿梨耶識、執識、塵識、或は阿賴耶識、末那識、了境識が、いかに「空」より出て「空ずること」によつて諸法を緣起するかは明かであると思ふ。瑜伽

行哲學或は唯識論の「法論」は、法論としては阿毘達磨のそれと原理的な相異を持つものではないが、しかも兩者が根本的に立場を異にするのは、右の如き法論に於て體系づけられる諸法が、識の三能變によつて空より緣起せしめらるゝ點に存するのである。

そこで吾人は次の如く結論することが出來る。法の自性の問題より無自性皆空の問題を經て諸法緣起の問題に至るまでの佛教哲學の展開は、原始佛教に於ける法の概念にもとづき、この法の究極の根柢を求める運動として行はれたのである。かく見ることによつて我々は佛教哲學の歷史的發展を如實に摑み得るのではないかと思ふ。

（昭和六年、朝永博士還曆記念哲學論文集）

昭和十三年十一月三十日　第一刷發行
昭和二十四年十月二十日　第五刷發行

人格と人類性
定價貳百貳拾圓

著者　和辻哲郎

東京都千代田區神田一ツ橋二丁目三番地
發行者　岩波雄二郎

東京都西多摩郡霞村根ケ布三八五番地
印刷者　山田一雄

發行所　東京都千代田區神田一ツ橋二ノ三　株式會社　岩波書店
會員番號Ａ一〇九〇〇四號

株式會社大化堂印刷・製本

1949. 11. 20. 求
於, 左別